Ibn Khaldûn et la science de l'histoire

Philosophie, politique et religion en contexte islamique prémoderne

CÉDRIC MOLINO-MACHETTO

ISLAMIC THOUGHT AND HISTORY

الفكر والتاريخ الإسلامي

BRILL

Ibn Khaldûn et la science de l'histoire

Islamic Thought and History

Editorial Board

Ahab Bdaiwi (*Leiden University*)
Sajjad Rizvi (*University of Exeter*)
Meryem Sebti (*Centre Jean Pépin*)

Advisory Board

Peter Adamson (*Ludwig Maximilian University*)
Elizabeth Alexandrin (*University of Manitoba*)
Rosabel Ansari (*Stony Brook University*)
Sean Anthony (*Ohio State University*)
Robert Gleave (*University of Exeter*)
Najam Haider (*Columbia University*)
Razieh Mousavi (*Max Planck Institute for the History of Science*)
Sumeyye Parildar (*Istanbul University*)
Tahera Qutbuddin (*Oxford University*)
Liana Saif (*University of Amsterdam*)
Walid Saleh (*University of Toronto*)
Sohaira Siddiqui (*Georgetown University*)
Justin Stearns (*New York University*)
Mathieu Terrier (*Paris Sciences et Lettres*)
Cyrus Zargar (*University of Central Florida*)

VOLUME 4

The titles published in this series are listed at *brill.com/ith*

Ibn Khaldûn et la science de l'histoire

Philosophie, politique et religion en contexte islamique prémoderne

par

Cédric Molino-Machetto

BRILL

ISSN 3050-6018
ISBN 978-90-04-75630-4
ISBN 978-90-04-75631-1 (PDF)
DOI https://doi.org/10.1163/9789004756311

Library of Congress Control Number: 2026941967

© 2026 Koninklijke Brill BV, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Text and datamining for commercial purposes requires the publisher's permission.

Brill and Koninklijke Brill BV are part of De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Questions about General Product Safety Regulation: productsafety@degruyterbrill.com

Table des matières

Remerciements XI

Introduction : Ibn Khaldûn et la sécularisation de l'histoire 1
1 Préambule 1
2 Contextualisation, décontextualisation : déplacer la modernité 3
3 Islam et sécularité 13
4 La philosophie en contexte islamique prémoderne 25
5 Présentation du plan 29

PARTIE 1
L'histoire et les sciences

Introduction 35

1 La « nouvelle science » d'Ibn Khaldûn et les sciences de son temps 37
1 Le projet d'une nouvelle science 37
1.1 La *Muqaddima* et l'historiographie arabe classique 37
1.2 La nouvelle science et les miroirs des princes 44
2 L'histoire et le régime discursif de la mimèsis 53
2.1 Introduction 54
2.2 Aristote et sa critique de l'histoire 55
2.3 La Poétique arabe et l'histoire 61

2 La science du peuplement humain : généalogie de la méthode 67
1 La critique de la science de l'histoire 67
1.1 Introduction : la Muqaddima et la science de l'histoire 67
1.2 Le critère du vrai dans l'histoire 68
1.3 Les erreurs des historiens 72
2 L'histoire et la raison : méthode, outil, fonction 82
2.1 La raison, la parole vivante et la science de l'histoire 82
2.2 La science de l'histoire et les uṣūl al-fiqh 86
2.3 La Muqaddima et les ʿIbar : uṣūl al-tārīḫ et tārīḫ 94
3 Conclusion 100

PARTIE 2

La science de l'histoire et la philosophie en contexte islamique prémoderne

Introduction 105

3 L'aš'arisme philosophique et l'historiographie : la synthèse épistémologique d'Ibn Khaldûn 107
1 Introduction 107
2 Ibn Khaldûn et sa critique de la *falsafa* 111
2.1 Critique du réalisme des universaux et critique de la causalité 111
2.2 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Taymiyya et Ibn Khaldûn : à quoi sert la logique ? 119
2.3 Une stratégie d'écriture en pleine persécution ? L'hypothèse de Muhsin Mahdi 125
3 Un double cadre épistémique pour l'historiographie khaldûnienne 130
3.1 Introduction : la séparation entre la logique et l'ontologie 130
3.2 La cause : son statut, sa fonction 134

4 Ibn Khaldûn et la méthode empiriste 140
1 Introduction 140
2 La connaissance et la formation des universaux 140
2.1 Le statut de la sixième partie de la Muqaddima. 140
2.2 Le chapitre sur la logique et la formation des universaux 146
2.3 La formation du savoir : correspondance et vision directe 151
3 Ibn Khaldûn et la méthode de l'induction 160
3.1 Introduction : les uṣūl al-fiqh et l'induction 160
3.2 Le problème de l'induction dans la philosophie arabe 162
3.3 Istiqrāʾ et taǧriba : la philosophie arabe et l'empirisme 164
3.4 Ibn Khaldûn, l'induction et l'aš'arisme philosophique 170
3.5 Usages de la notion de taǧriba chez Ibn Khaldûn 176

5 Histoire de la nature, nature de l'histoire 180
1 Introduction 180
2 La *ṭabīʿa* et la *phusis* 181

2.1 La finitude du monde : critique de la thèse d'al-ʿĀlim 181
2.2 La nature, al-ṭabīʿa et al-fiṭra 183
3 La nature, les Anciens et les Modernes 190

Conclusion de la deuxième partie 195

PARTIE 3

La science de l'histoire et le temps

6 **Le temps dans la *Muqaddima*** 199
1 Introduction : La science de l'histoire et le temps différencié 199
2 Le problème de la temporalité des phénomènes dans les critiques d'Ibn Khaldûn envers la *falsafa*, l'alchimie et l'astrologie 205
2.1 Le temps dans sa critique de la falsafa 205
2.2 Le temps dans la critique de l'astrologie 206
2.3 Le temps dans la critique de l'alchimie 210
3 Critique de la cyclicité du temps 214
3.1 L'orientalisme, l'islam et l'éternel retour 214
3.2 Cyclicité de l'histoire et pessimisme 216
3.3 L'éternel retour et les conjonctions astrales 218
4 Déclin, *ʿumrān* et civilisation 227
4.1 Topiques de l'effondrement : le déclin du Maghreb 227
4.2 ʿUmrān et civilisation 234
4.3 ʿUmrān et déclin 243

7 **Le temps de l'histoire** 247
1 al-Ṭabarī et al-Masʿūdī : du mythe à l'histoire. 247
1.1 Introduction 247
1.2 Al-Ṭabarī : le temps homogène 248
1.3 L'historiographie arabe classique et le temps différencié 254
2 L'historiographie primitive et l'historiographie classique 260
2.1 Méthode du ḥadīṯ, méthode du ḫabar 260
2.2 La siyāsa et le temps historique 264
2.3 D'Ibn al-Aṯīr à Ibn Khaldûn : un début de sécularisation de l'histoire ? 267
3 La Grande peste : paradigme pour un changement d'époque 271
3.1 Le temps de l'histoire, le temps de l'historien 271
3.2 Discours théologique, discours historiographique 273

3.3 La catastrophe : renouvellement de la Création 281
3.4 Conception théologique de l'histoire et conception historique de la théologie 288
3.5 Le thème de la ruine 295
3.6 Conclusion 299

PARTIE 4
Le politique

Introduction 303

8 **Cosmologie politique** 304
1 L'homme dans la grande chaîne de l'être 304
1.1 Des humanités 304
1.2 Humains, non-humains : l'ontologie continuiste 306
2 L'humain et la nature 311
2.1 « Les hommes n'agissent pas comme ça » 311
2.2 L'homme et ses conditions de vie naturelles 315
2.3 L'humanité et ses figures animales : l'ontologie d'Ibn Khaldûn et son bestiaire 320
3 Nature et politique dans la *Muqaddima* : de l'un et du multiple 325
3.1 De la génération et de la corruption de l'État 325
3.2 Les origines grecques de l'analogie 326
3.3 Les usages arabes de l'analogie 330
4 Conclusion 336

9 **Le problème de l'État chez Ibn Khaldûn** 337
1 *ʿAṣabiyya* et passage de la bédouinité (*badāwa*) à la citadinité (*ḥaḍāra*) 337
1.1 Al-ʿaṣabiyya : la solidarité clanique 337
1.2 Le passage de la ruralité à l'urbanité : un *topos* ancien 341
1.3 Les Bédouins d'Ibn Khaldûn : une construction littéraire ? 344
1.4 Conclusion 347
2 La *dawla* : un État prémoderne ? 348
2.1 Les structures de pouvoir centralisé dans l'islam médiéval : des États ? 348
2.2 Peuple du prince et troupeau du pasteur 350

10 **De l'État et du gouvernement des hommes** 360
1 Introduction : l'État, forme du *ʿūmrān ?* 360
2 Les fondements du politique : Ibn Khaldûn et la philosophie politique 363
2.1 Introduction 363
2.2 Critique de l'idéalisme philosophique et politique 364
2.3 Corporéité politique 370
2.4 Conclusion 377
3 Le divin, le sacré, l'autorité : califat et royauté chez Ibn Khaldûn 379
3.1 Introduction 379
3.2 Traduction du Kitāb al-ʿIbar sur la transition entre le califat et la royauté 382
3.3 Le problème du fondement théologico-historique de la communauté islamique : « Le Califat durera trente ans, après cela il y aura la royauté » 388
3.4 Le temps des Rāšidūn et le temps des Omeyyades 393
3.5 Du califat à la royauté dans la Muqaddima 395
3.6 Siyāsa et typologie politique 403
3.7 Conclusion 409

Conclusion 410

Glossaire analytique des notions 417
Bibliographie 421
Index des noms 459
Index des notions 467

Remerciements

Ce livre est issu d'une thèse de doctorat, soutenue à l'Université Toulouse Jean-Jaurès, sous la direction de Makram Abbès et Jean-Christophe Goddard. En plus de mes deux directeurs, je remercie chaleureusement l'ensemble des membres du jury : Ziad Bou Akl, Cristina Cerami, Jocelyne Dakhlia, Maribel Fierro, Mehdi Ghouirgate et Meryem Sebti. Le présent travail a bénéficié de leurs remarques éclairées autant que de leur précieux soutien. La recherche repose sur un travail collectif. Je souhaite distinguer ici Imane-Hélène Chames-Eddine et Jawdath Jabbour pour leur soutien constant et la qualité de leurs discussions. Je remercie également Aziz al-Azmeh pour sa disponibilité, sa générosité et l'attention qu'il a portée à ma thèse, ce livre lui doit beaucoup.

Je n'aurais pu mener ce travail à son terme sans le soutien constant de mon épouse Hourya et de nos fils, Lounès et Malik. Je leur dois tout, et plus encore. La recherche est une quête infinie à laquelle seul l'amour donne sens :

> Ils me dirent un jour, alors que j'étais dans leur camp et qu'une flamme ardente brûlait en moi : « ne crains-tu donc pas nos lions ? » Je répondis : la passion des âmes les pousse là où siège leur amour (*Majnūn et Laylā*).

Introduction : Ibn Khaldûn et la sécularisation de l'histoire

1 Préambule

> On doit s'interdire de penser que, lorsqu'on aura fait du livre une bonne lecture et qu'on aura reconnu le sens apparent des mots, on en aura terminé pour autant avec ce qu'il importe de connaître du livre. Car on est ici dans la situation d'un homme à qui l'on donne de belles noix dans leurs coques : il ne pourra profiter des fruits que s'il brise les coques et en extrait le contenu[1].

Ibn Khaldûn est un auteur particulier. Non pas simplement par ce qu'il a écrit, mais par ce qu'on en a fait. La situation du chercheur face à lui est paradoxale : le chemin semble balisé, mais lequel ? Nul autre auteur, peut-être, n'a suscité davantage d'interprétations contradictoires. Toutefois, après avoir parcouru des centaines de titres, on comprend une chose : tout reste à faire. Il ne s'agit pas de dire que rien d'intéressant n'a été écrit, bien au contraire. Il est vrai que, parmi cette masse foisonnante de commentaires, beaucoup se répètent, d'année en année, sans nécessairement se citer. D'autres, bien sûr, se distinguent. Tout reste à faire, car il faut désapprendre, faire table rase des interprétations, quitte à les retrouver plus tard, certaines comme véritables compagnons de pensée, d'autres simplement pour signaler au lecteur des voies tierces possibles. Ibn Khaldûn est un auteur difficile à travailler, pour trois raisons. La première, c'est cette masse de commentaires, dont il a fallu comprendre les présupposés et les orientations pour les trier, les organiser et finalement les critiquer, au sens noble de la critique qui consiste à ramener une thèse à ses conditions de possibilité. La seconde, qui en découle, c'est la multiplicité des orientations de ces commentaires, multiplicité à comprendre de deux manières : dans les thèses développées, à propos d'un même objet, et dans la multiplicité des champs qu'elle couvre. La troisième, c'est la multiplicité des champs abordés par Ibn Khaldûn lui-même : l'ensemble des sciences, islamiques ou non, de son temps. Face à cette difficulté, il a fallu redoubler d'efforts d'érudition et multiplier les lectures croisées, entre la littérature secondaire dans ces différents champs, et les sources arabes médiévales. Ces lectures ont été nécessaires pour répondre

1 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa Dimna*, ed. ʿA.W. ʿAẓẓām, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1981, p. 38. Je reprends la traduction française d'A. Miquel dans *Le livre de Kalila et Dimna*, Paris, Orients & Klincksieck, 2022 [2012], p. 24.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-002

au défi qui s'imposait : faire des allers-retours entre les travaux de recherche contemporains et les auteurs médiévaux, dans le *kalām*, la *falsafa*, les *uṣūl al-fiqh*, les miroirs des princes, l'historiographie.

Ce livre est issu de ma thèse de doctorat, qui a été un long parcours intellectuel, semé d'embûches. Le projet initial a été plusieurs fois remodelé. Je me suis d'abord intéressé aux usages contemporains d'Ibn Khaldûn. Puis, une ligne de lecture se dégageait : l'aš'arisme philosophique me semblait patent dans la *Muqaddima*, contrairement à la lecture straussienne qu'avait proposée Muhsin Mahdi, maintes fois reprise jusqu'à aujourd'hui. Ensuite, j'ai découvert l'importance des *uṣūl al-fiqh* (la science des fondements du droit) pour l'historiographie d'Ibn Khaldûn, découverte que je dois à Aziz al-Azmeh. Enfin, je me suis intéressé à la manière dont il écrivait l'histoire et au lien avec la *Muqaddima*, l'introduction à son *Histoire* (couramment appelée les *'Ibar*, les exemples, ou le *Tārīḫ*, l'histoire). Après cela, tout est devenu plus clair. J'ai lu d'autres historiens arabes qui l'ont précédé ou qui lui étaient contemporains. J'ai compris ce que je cherchais : analyser le rapport d'Ibn Khaldûn à l'histoire et au politique. J'ai compris aussi par quoi cela passait : comprendre sa méthode, les concepts employés et le rapport au temps dans son œuvre. Mon projet s'est alors clarifié, et la bibliographie étoffée. Dans la mesure où Ibn Khaldûn opère une synthèse épistémologique, il fallait être en mesure d'en repérer les éléments à l'analyse, et d'en comprendre la cohérence. L'influence de l'aš'arisme philosophique est restée prégnante dans la vision que je développais, non seulement via le *Lubāb al-muḥaṣṣal*, mais aussi à travers les *uṣūl al-fiqh*. Et pas seulement l'aš'arisme philosophique, mais la philosophie arabe post-classique et sa tendance de plus en plus nominaliste. L'aš'arisme y est dominant, mais on peut inclure également un auteur inclassable comme Ibn Taymiyya, dont l'influence sur Ibn Khaldûn est plausible, bien qu'elle ne soit peut-être pas directe. Il a fallu aussi comprendre son rapport au temps. Tant de commentateurs ont répété qu'Ibn Khaldûn avait une conception cyclique de l'histoire, certains disaient même du temps. Cela a fait partie de mes désapprentissages : il fallait reprendre à zéro la question de l'éternel retour et réexaminer la manière dont on lisait la *Muqaddima*, pour en réévaluer les concepts importants, comme celui de *'umrān*, dont la traduction par « civilisation » est trompeuse. Ensuite, il a fallu comprendre la manière dont il réinvestissait des *topos* de l'histoire islamique. Son *Histoire* a souvent paru fade et sans intérêt par rapport à la *Muqaddima*, en particulier les livres 2 à 5, qui traitent de l'Orient musulman, et qui n'ont jamais été traduits. Pourtant, s'il est vrai qu'il reprend beaucoup à al-Ṭabarī et Ibn al-Aṯīr, il innove au moins sur un point : il considère Mu'āwiya comme le cinquième des califes bien guidés (les Rāšidūn). Là se jouait une clé de la compréhension de son histoire : la transition entre un régime politique – fondé sur la transmission

du pouvoir par consensus des Grands et sur la direction sans contrainte –à un autre – fondé sur la transmission héréditaire et le pouvoir de contraindre par la force – était perçue par Ibn Khaldûn comme une continuité qui n'affectait en rien le statut califal. Une compréhension du politique se jouait ici, doublée d'un rapport à l'histoire. Le lien avec sa critique des *falāsifa* devint alors clair : le nœud de la contradiction porte sur le problème théologico-politique du fondement et de la fin de toute communauté humaine, qu'Ibn Khaldûn refuse justement de poser comme tel, en en faisant un problème, comme on le verra, purement politique. Là encore, le problème de la sécularisation dans l'islam est noué de discours dont il convient de retracer les fondements.

2 Contextualisation, décontextualisation : déplacer la modernité

> Je soutiens cependant que nous distinguons la théorie de la conscience critique en affirmant que cette dernière est issue du sens spatial, une sorte de faculté de mesure permettant de localiser ou situer la théorie, et cela signifie que la théorie doit être appréhendée dans le lieu et le temps dont elle émerge en tant que partie intégrante de ce temps, œuvrant en lui et pour lui, y répondant ; puis, par conséquent, ce premier lieu peut être mesuré par rapport aux lieux ultérieurs où la théorie se manifeste dans son usage[2].

Ibn Khaldûn a prétendu développer une science nouvelle, et a souvent été pris au mot par ses commentateurs modernes qui y ont vu la première science de l'histoire à proprement parler, si ce n'est la première sociologie, voire l'acte fondateur oublié des sciences humaines[3]. À la science « nouvelle » correspond

2 E.W. Saïd, « Traveling Theory », dans Id., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 241.

3 Les auteurs qui ont souhaité voir en Ibn Khaldûn un précurseur des sciences humaines sont nombreux. Je cite une étude ancienne qui est pionnière dans cette manière d'appréhender Ibn Khaldûn, il s'agit de celle du sociologue Howard P. Becker et de l'historien H.E. Barnes (tristement célèbre pour ses positions négationnistes après la Seconde guerre mondiale), dans Id., *Social Thought from Lore to Science*, New York, Dover Publications, 1961 [1938], p. 266-279 (cette étude figure parmi les 854 travaux sur Ibn Khaldûn recensés par A. al-Azmeh dans *Ibn Khaldûn in a Modern Scholarship : A Study in Orientalism*, London, Third world Center for Research and Publishing, 1981). On peut citer ensuite, parmi d'autres travaux : Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, La découverte, 1998 ; A. Cheddadi, *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006 ; M. Pribadi, « Ibn Khaldūn's Social Thought on Bedouin and Ḥaḍar », *Al-Jāmi'ah : Journal of Islamic Stu*

souvent l'idée d'une science « moderne », mais cette modernité, hâtivement déclarée, occulte la portée réelle du projet khaldûnien de fonder une science de l'histoire. À quoi alors renvoie ce geste qui consiste à propulser Ibn Khaldûn dans l'archéologie de la modernité et des sciences humaines ? Réciproquement, peut-on lire Khaldûn indépendamment de son contexte historique et intellectuel de production ? Plutôt qu'en faire le précurseur d'une modernité épistémologique à venir, ne faudrait-il pas mesurer l'originalité de sa méthode par rapport à ce qui se pratique dans les autres sciences à son époque ? Posée a posteriori, la question du fondement d'un courant peut, malgré les références explicites de ce dernier, conduire à juxtaposer des éléments théoriques hétérogènes, mis en relation selon une méthode qui leur demeure extérieure. Cette heuristique de la décontextualisation peut présenter des avantages, comme l'a montré Edward Saïd avec la notion de « théorie voyageuse »[4]. Il ne s'agit de toute façon pas de rechercher une pureté théorique ni de disqualifier *a priori* toute mise en relation de théories extérieures les unes aux autres, ce qui est au principe même de la « théorie voyageuse », à savoir la confrontation d'une théorie à un contexte autre que celui au sein duquel et pour l'intelligence duquel elle a été formée. Il ne s'agit certainement pas non plus de rechercher une supposée pureté théorique originelle qui en invaliderait toute actualisation. Il y a deux manières de déplacer Ibn Khaldûn dans la modernité[5]. La première consiste à appliquer des éléments théoriques qu'on lui attribue à des phénomènes modernes, voire contemporains[6]. L'intérêt d'une mise en relation

---

dies, 52 (2), 2014, p. 417-433 ; S.F. Dale, *The Orange Trees of Marrakesh : Ibn Khaldûn and the science of Man*, London, Harvard University Press, 2015, H. Touati, *Ibn Khaldûn et les sciences humaines. La médiation du naturalisme*, Paris, Le Cerf, 2024. Certains y ont vu également un précurseur de la linguistique : A. Elsaadani, « Concepts Linguistiques dans la *Moqaddimat* d'Ibn Khaldoun à la lumière de la linguistique moderne (Étude Linguistique) », *Revue de la Faculté de Pédagogie de Mansourah*, 59 (2), 2005, p. 3-26 ; G. Osman, « The Historian on Language : Ibn Khaldun and the Communicative Learning Approach », *MESA Bulletin*, 37 (1), 2003, p. 50-57. Un auteur a fait d'Ibn Khaldûn un précurseur de l'urbanisme moderne : D. Chabane, « *'Ilm al-'umrân* khaldûnien, nouvelle traduction : Ibn Khaldûn fondateur de la science de l'urbanisation », *African and Mediterranean Journal of Architecture and Urbanism*, 4 (1), 2022, p. 123-135.

4 E.W. Saïd, « Traveling Theory », op. cit.

5 Pour une critique des lectures d'Ibn Khaldûn qui en font un précurseur de la modernité, voir A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn in a Modern Scholarship : A Study in Orientalism*, London, Third World Center for Research and Publishing, 1981, p. 160, sq. Voir également la préface de R. Simon à son livre *Ibn Khaldûn : History as science and the Patrimonial Empire* (traduit du hongrois par K. Pogatsa), Budapest, Akademia Kiado, 2002.

6 C'est ce que font aujourd'hui des chercheurs comme H. Bozarslan et G. Martinez-Gros. Ce

d'éléments théoriques attribués à Ibn Khaldûn avec un champ des sciences humaines modernes devrait alors se mesurer à l'aune du champ dans lequel la théorie est appliquée. Autrement dit, la valeur heuristique de la théorie khaldûnienne, méthodiquement décontextualisée dans le but d'expliquer la chute de Mossoul[7], l'histoire politique du clan al-Saʿūd[8] ou encore le coup d'État de Muʿammar al-Qaḍḍāfi[9], doit être appréciée par des spécialistes de l'histoire contemporaine des phénomènes en question.

Les anthropologues de ce qu'on appelle le « monde musulman » ont largement fait usage d'Ibn Khaldûn, non sans susciter de vives discussions. Talal Asad est un des premiers à avoir questionné cet usage. En 1973, soit cinq ans avant la publication de l'*Orientalisme* d'Edward Saïd, il écrivait :

> De fait, on peut soutenir que, dans la mesure où l'on peut dire de l'orientaliste moderne qu'il a une théorie interprétative, celle-ci est largement puisée dans les écrits historiquement conditionnés des grands penseurs médiévaux – Ibn Khaldun, Mawardi, Ibn Taymiyya. Il en ressort une confusion notable entre l'objet historique et le sujet qui interprète[10].

---

dernier a écrit beaucoup de livres dans lesquels il fait usage d'Ibn Khaldûn pour décrire des phénomènes contemporains, et a théorisé la décontextualisation méthodique d'Ibn Khaldûn dans *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Arles, Actes Sud, p. 37 : « Nous confronterons sa théorie à nos faits, qui ont été taillés pour d'autres démonstrations, qui illustrent d'autres conceptions. C'est le prix de son actualité. Réduite à son époque et à son milieu, sa théorie, nourrie des faits qu'il supposait probants, alors que nous les savons souvent faux, rejoindrait le musée des étranges idées mortes ». On peut ensuite apprécier ce prix dans le reste de son œuvre, par exemple dans *Fascination du djihad*, Paris, P.U.F., 2016, p. 29 : « Les deux humanités, bédouine et sédentaire, sont incommensurables. Elles ne se regardent ni ne se reconnaissent pas plus que deux espèces distinctes : à proprement parler la violence qui les sépare est animale. » Les deux humanités en question sont celles, contemporaines, « de la prospérité des centres et de la déchéance des marges » (p. 63).

7 H. Bozarslan, « Ibn Khaldûn théoricien du fait politique », dans H. Touati, *Ibn Khaldûn et les sciences humaines*, op. cit., p. 291.

8 S.F. Alatas, *Applying Ibn Khaldûn. The recovery of a lost tradition in sociology*, New York, Routledge, 2014, chap. 8 : « A Khaldūnian perspective on Modern Arab State : Saudi Arabia and Syria », p. 194-209.

9 H. Garrush, « La modélisation de la prise de pouvoir selon Ibn Khaldoun. Étude du coup d'état en deux temps de Qadhafi », *French Journal for Media Research*, 7, 2017.

10 T. Asad, « Two European Images of Non-European Rule », *in* T. Asad (ed.), *Anthropology & the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press, 1975 [1973], p. 103-120 (cit. p. 114). Sauf indication contraire, toutes les traductions sont miennes.

La confusion pointée par Talal Asad est patente dans nombre d'études sur Ibn Khaldûn. Gabriel Martinez-Gros, comparant Ibn Khaldûn à son contemporain latin Jean Froissart, explique que l'historien moderne va chercher chez ce dernier des faits. Éventuellement, dit-il, il essaiera d'analyser sa compréhension de l'histoire, mais il revient à lui, historien moderne, d'en « tirer la substance et d'en dire le sens ». Toutefois, poursuit-il, il n'en va pas de même pour Ibn Khaldûn, chez lequel on va chercher le sens même de l'histoire qu'il écrit[11]. Ibn Khaldûn ne fournit pas seulement des matériaux historiographiques, dont l'historien moderne aurait à charge de délivrer le sens profond, d'en comprendre l'agencement particulier et les outils épistémologiques qui les conditionnent. L'historien maghrébin aurait développé une telle acuité, un tel sens de l'histoire, qu'il devrait être traité comme un collègue.

Nicole Loraux, spécialiste de la Grèce antique, s'était déjà élevée contre cette tendance historiographique qui consiste, dans la confusion, à dialoguer avec les historiens anciens comme on dialogue avec ses collègues, plutôt que de les traiter comme objets historiques, soumis à une analyse historiographique qui dispose de l'ensemble des outils de la modernité pour lever le voile entre leur théorie et les matériaux dont ils disposaient[12]. Si Ibn Khaldûn a subi un traitement particulier, c'est moins dû à son exceptionnalité vis-à-vis de son milieu intellectuel – qu'il fut un grand penseur, un génie si l'on veut, n'empêche pas de rendre au génie sa terre et au penseur son histoire – qu'à un regard très particulier qui n'a cessé d'être posé sur son œuvre par l'orientalisme moderne depuis sa redécouverte au XIX^e^ siècle. L'analyse des conditions sous lesquelles ce regard a été possible requerrait une étude approfondie de l'orientalisme moderne, qui dépasse largement le cadre de ce livre, même si on trouvera ici et là des matériaux qui pourraient s'avérer utiles pour une telle étude[13]. On aura donc du mal à trouver chez un autre auteur médiéval une place si spécifique, qui fait que tant de commentateurs, dont le domaine de spécialité originel est pourtant éloigné des études islamiques ou arabes médiévales, ont pris la peine d'y consacrer des études. Il est probablement rare qu'un chercheur qui n'est ni philosophe ni spécialisé dans l'histoire de la pensée islamique médiévale conçoive le projet d'écrire un commentaire sur tel ou tel aspect de la pensée d'al-Fārābī

11 G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, op. cit., p. 32.

12 N. Loraux, « Thucydide n'est pas notre collègue », reproduit dans N. Loraux, *La Grèce hors d'elle et autres textes*, Paris, Klincksieck, 2021, p. 293-314.

13 C'est l'objet en revanche de la thèse d'A. al-Azmeh, publiée en 1981, *Ibn Khaldûn in a Modern Scholarship*, op. cit. Pour diverses raisons, ce livre n'a pas reçu l'attention qu'il méritait dans le champ des études khaldûniennes, ni, en conséquence, l'impact qu'il aurait pu y avoir.

ou d'Avicenne. Il ne s'agit pas de chercher à cloisonner les disciplines, et les références citées tout au long de ce travail en témoigneront. Certes, dira-t-on, c'est la destinée des grandes œuvres que de se soumettre à des interprétations variées et parfois contradictoires. Si certains auteurs ont pu construire une interprétation de son œuvre en fonction de son supposé pessimisme[14], une autrice a pu lire la *Muqaddima* comme une apologie de la beauté, et affirmer qu'Ibn Khaldûn avait cherché à faire de « l'historiographie un idéal esthétique plutôt qu'une méthode scientifique applicable à l'expérience »[15]. Si certains, comme on l'a vu, en font le précurseur d'une histoire scientifique, au sens moderne du terme, d'autres y ont vu une théologie de l'histoire[16]. On le verra, la synthèse épistémologique qu'Ibn Khaldûn opère est complexe : il emprunte autant à Avicenne (m. 427 / 1037), qu'à al-Ġazālī (m. 505 / 1111), à Faḫr al-Dīn al-Rāzī (m. 606 / 1210) que, peut-être, à Ibn Taymiyya (m. 728 / 1328). Cette synthèse puise dans un répertoire connu, dans les *uṣūl al-fiqh* et dans le *kalām*. On trouvera difficilement la même variété de commentaires chez al-Fārābī et chez Avicenne. Même Averroès, qui a pourtant pu faire l'objet de divers fantasmes orientalistes, n'a pas reçu une telle diversité d'attentions et d'approches de ses commentateurs. Michael Brett résume cela en une phrase : « Ibn Khaldûn court le risque d'être tout ou rien – ou, tout du moins, pas plus l'un que l'autre »[17]. Il est aujourd'hui difficile, en cherchant bien, de ne pas trouver un grand auteur moderne ou contemporain, en philosophie et en sciences humaines, qui n'ait pas fait l'objet d'un rapprochement – quand ce n'est pas l'hypothèse d'une filiation ignorée – avec Ibn Khaldûn. De Confucius[18] à Foucault[19], en passant

14 L'interprétation canonique du pessimisme d'Ibn Khaldûn est celle de H.A.R. Gibb dans « The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 7 (1), 1933, p. 23-31 (voir p. 31 en particulier).

15 G. Lelli, *Knowledge and Beauty in Classical Islam. An Aesthetic Reading of the Muqaddima by Ibn Khaldûn*, London, Routledge, 2021, p. 41.

16 C'est le cas de K. Pomian, dans *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006, p. 123 sq.

17 M. Brett, « The Way of the Nomad », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58, 1995, p. 251-269.

18 A.H. Abdul Karmi a consacré une étude comparative intéressante entre le concept khaldûnien de *ʿaṣabiyya* et celui confucéen de *Wu Lun*, voir « Ibn Khaldūn and Confucius : A Preliminary Comparative Analysis Between *ʿAṣabiyya* and *Wu Lun* », *al-Shajarah*, 11 (1), 2020, p. 1-26.

19 Le premier, à ma connaissance, à avoir rapproché Ibn Khaldûn de Foucault est E.W. Saïd dans « Foucault and the Imagination of Power », dans D. Couzens Hoy (dir.), *Foucault : A Critical Reader*, New York, Basil Blackwell, 1986, p. 149-156. Voir également A. Benmakhlouf, *Pourquoi lire les philosophes arabes. L'héritage oublié*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 177 et A. Benmakhlouf (dir.), *Ibn Khaldûn – M. Foucault. L'exemple, le cas, le modèle*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 2010.

par Machiavel[20], Vico[21], Spinoza[22], Montesquieu[23], Rousseau[24], Adam Smith[25], Hegel[26], Ildefons Cerdà[27], Ricardo[28], Freud[29], Habermas[30] et Chomsky[31], sans

20 A. Laroui, *Ibn Ḫaldūn wa-Mākiāfīl*, London, Dār Al-Sāqī, 1990.

21 I. Dayeh et M. Messling (dir.), *Early Modern 'New Sciences' : Inquiries into Ibn Khaldûn and Giambattista Vico*, Leiden, Brill, 2020.

22 S.L. Gürkan, « Some Implications of Ibn Khaldun's Approach to the History of the People of Israel : The Relation Between ʿAsabiyyah and Chosenness », *Sakarya Üniversitesi Ilāhiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (35), 2017, p. 103-119.

23 A. Demircioglu, « A Comparison of the View of Ibn Khaldûn and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life », *Anthropology*, 2014, p. 1-9. L'auteur renverse l'expression orientaliste qui consiste à nommer Ibn Khaldûn le « Montesquieu des Arabes », en préférant parler de Montesquieu comme le « Ibn Khaldûn français ». Toutefois, la théorie climatique qu'il analyse chez Ibn Khaldûn ne lui est pas propre, et cette filiation fictive ne nous apprend donc rien sur la manière dont Montesquieu la reçoit. Dans la mesure où il ne semble pas que Montesquieu ait eu accès à des traductions arabes de géographes, la transmission, si elle était avérée, est indirecte. On sait qu'il avait dans sa bibliothèque les *Voyages en Perse* de J. Chardin, qui développe une théorie climatique qui, probablement, doit beaucoup – peut-être tout – aux géographes arabes. Voir à ce propos W.E. Gates, « The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture », *Journal of the History of Ideas*, 28 (3), 1967, p. 415-422. L'auteur montre ce que la théorie climatique de Montesquieu doit à Chardin, mais il fait d'Ibn Khaldûn une influence probable de Chardin, sur la seule base du fait qu'il était en Orient. Or, Chardin a pu être en contact avec de nombreux autres ouvrages de géographie qui l'auraient tout autant inspiré quant à sa théorie climatique. Sur les influences de Montesquieu du point de vue du climat, voir une étude plus récente de C. Volpilhac-Auger, « Montesquieu : le changement du paradigme climatique », *Vie et climat d'Hésiode à Montesquieu*, Paris, Académie des inscriptions et Belles-Lettres, *Cahiers de la Villa Kérylos*, 29, 2018, p. 417-432.

24 M. Fajar Pramono, M. Sofian Hidayat, A. Sahidin, « Ibn Khaldun's Perspective on the Social Contract (*Baiʿat*) and its Implementation in the State System », *Jurnal Ushuluddin*, 31 (1), 2023, p. 85-99.

25 O. de La Grandville, « From Ibn Khaldûn to Adam Smith, and a proof of Smith's conjecture », *in* Id., *Economic Growth. A Unified Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 332-348. Le parallèle avait déjà été établi par S. Mahmassani dans *Les idées économiques d'Ibn Khaldûn*, Lyon, Bosc Frères, 1932, p. 157.

26 A. Çaksu, « Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History », *Asian Journal of Social Science*, 35 (1), 2007, p. 47-83.

27 D. Chabane, « *ʿIlm al-ʿumrân* khaldûnien », op. cit.

28 H. Zubair, « Labor as a Source of Value and Capital Formation : Ibn Khaldun, Ricardo and Marx – A Comparison », *Journal of King Abdulaziz University : Islamic Economics*, 20 (2), 2007, p. 39-50.

29 A.J.F. et F. Clément, « Ibn Khaldûn, théoricien de l'inconscient », *L'homme et la société*, 31-32, 1974, p. 161-183.

30 B. Duran, « A Comparative Study : Ibn Khaldun's Asabiyah and Habermas' Life-World », *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* (*Journal des études khaldûniennes*), 6 (2), 2021, p. 129-143.

31 S.B. Ḥamīd al-Sabīʿī, « Ibn Ḫaldūn wa laysa Tšūmskī : al-muʾassis al-ḥaqīqī li-naẓariyya al-

parler des rapprochements avec le marxisme[32]. La liste n'a pas prétention à l'exhaustivité et les études en question produisent des résultats divers ; certaines sont passionnantes, là n'est pas la question.

La différence de traitement entre Ibn Khaldûn et les autres philosophes arabes est pour partie due au fait qu'il n'est pas à proprement parler, ou pas uniquement, philosophe. La philosophie est à elle-même son propre objet, tandis que l'objet d'Ibn Khaldûn, l'histoire, est censé avoir une réalité extérieure, positive, indépendante des récits qui s'y rapportent. L'histoire est à la fois un récit et une réalité posée en tant que réalité objective. Ainsi, qu'on ne distingue pas le sens de la philosophie, pour un métaphysicien, de la philosophie elle-même, et qu'on tente simplement de reconstruire ce sens, c'est légitime et c'est le travail du commentateur. On pourrait toujours rétorquer que les idées apparaissent dans des conditions historiquement déterminées, mais la charge de la preuve revient à qui souhaiterait en faire des conditions déterminantes en dernière instance, c'est-à-dire qu'il lui revient d'exprimer la nature précise du lien causal entre ces conditions et ces idées. En revanche, un historien fait l'histoire *de* quelque chose, non pas à la manière dont Husserl a thématisé la conscience comme conscience *de* quelque chose, dans la mesure où, au contraire, il s'agissait pour lui de mettre le monde extérieur entre parenthèses (*époché*). L'historien fait l'histoire *de* l'histoire, entendue cette fois-ci non pas comme récit, mais comme passé réel. Il importe peu qu'on n'ait pas accès à la réalité objective de ce passé, et qu'il soit toujours construit par une subjectivité, qui détermine en partie les conditions épistémologiques sous lesquelles ce passé doit être étudié[33]. Le référent extérieur et objectif est posé comme existant, par-delà les multiples récits qui en sont faits. C'est parce que ce référent extérieur est posé dans son existence objective, qu'une distance s'effectue entre le discours de l'historien, et le passé sur lequel porte son discours. Dans la mesure où de multiples référentiels épistémologiques, autres que celui de l'historien, se rapportent à cette supposée même réalité, on peut les comparer l'un à l'autre, étudier leurs correspondances (hypothétiques), et même les mettre en concurrence pour savoir

malaka al-lisāniyya » (le titre est en arabe mais l'article est en anglais), *Maǧallat Ǧāmi'a Umm al-Qurā*, 10, 1990, p. 1-39.

32 Voir à ce propos C. Horrut, dans *Ibn Khaldûn, un islam des « Lumières » ?*, Paris, éditions Complexe, 2006, p. 104-105 et C. Molino-Machetto, « Ibn Khaldûn et la matérialité du monde. Théologie islamique et matérialisme méthodologique » dans G. Coissard (dir.), *Histoires matérialistes du matérialisme. Généalogie et usage d'une catégorie*, Paris, Classique Garnier, 2025, p. 35-53.

33 Autrement dit, même dans la perspective épistémologique d'un constructivisme historiographique tel que décrit par P. Veyne dans *Comment on écrit l'histoire* ?, Paris, Seuil, 1971, on a besoin de poser l'objectivité du référent extérieur.

lequel est le plus adapté. Ibn Khaldûn est indéniablement pris dans ces filets, sans cesse ramené à d'autres référentiels que le sien, auxquels il est comparé dans leur rapport à un objet supposé commun (l'histoire, la société, la langue, les tribus, les États, etc.).

S'il y a un domaine dans lequel Ibn Khaldûn a été pensé comme « un collègue », c'est celui de l'anthropologie. Or, l'anthropologie fait face à une autre problématique : celle de l'histoire et de l'évolution des tribus. L'anthropologie historique se propose d'étudier l'histoire en fonction de l'anthropologie, mais elle fait face à un problème méthodologique insurmontable : écrire le passé de peuples qui n'ont pas écrit[34]. D'où la confusion que dénonce Talal Asad : Ibn Khaldûn est supposé avoir été l'observateur sagace de son époque. Qu'il soit utilisé pour expliquer les sociétés arabes contemporaines est une autre affaire, cela présuppose à la fois le génie de l'historien maghrébin et l'anhistoricité des sociétés arabes-islamiques. Quand on applique un paradigme khaldûnien, pour expliquer des phénomènes contemporains situés dans les sociétés arabes-islamiques, il ne s'agit pas d'une simple réactualisation de la pensée d'un philosophe, mais de l'utilisation d'un paradigme épistémologique forgé par un penseur arabe et musulman pour penser un phénomène supposé arabe et islamique. Le lien peut être réfléchi et critique, le paradigme épistémologique khaldûnien ayant produit des résultats, qu'on voit à l'œuvre, par exemple, chez des anthropologues comme Ernest Gellner[35], Pierre Bonte[36], Constant Hamès et Abdel Wedoud Ould Cheikh[37]. C'est cette situation épistémologique particu-

---

34 La contextualisation anthropologique du Coran fait particulièrement face à ce type de problème. J. Chabbi a proposé d'étudier le Coran comme objet d'histoire anthropologique. Supposant qu'il avait été produit au sein de rapports sociaux tribaux, ces rapports devaient nécessairement, selon elle, nous renseigner sur sa signification. Toutefois, les sources qui lui permettent d'établir ces rapports sont bien postérieures, et leur valeur heuristique dépend d'une part de la fiabilité qu'on veut bien leur attribuer, d'autre part, de l'hypothèse que ces sociétés n'ont pas connu d'évolution historique majeure. Voir J. Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Biblis, 2013 [1997]. Voir la lecture de C.-J. Robin, qui pointe les difficultés de « l'anthropologie historique » prônée par l'autrice, dans sa recension du livre (*Bulletin critique des annales islamologiques*, 18, 2002, p. 15-20). Pour une discussion de l'herméneutique coranique de J. Chabbi, voir également A. al-Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critic of approaches to Arabic Sources*, Berlin, Gerlach Press, 2014, p. 123-124.

35 Le livre sur le Maroc d'ethnologie d'E. Gellner est explicitement khaldûnien : *Les saints de l'Atlas*, Saint-Denis, ed. Bouchène, 2003 [1969].

36 P. Bonte, *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*, Paris, Karthala, 2008. L'auteur y fait usage du concept khaldûnien de *ʿaṣabiyya*, voir p. 119 et p. 197.

37 Voir le livre collectif qu'ils ont dirigé, et la manière dont Ibn Khaldûn y est omniprésent. P. Bonté, E. Conte, C. Hamès, A.W. Ould Cheikh, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthro-*

lière dans laquelle on situe Ibn Khaldûn, comme un auteur dont on ne peut pas se passer pour penser le monde contemporain, qui le rend si propice à des réappropriations. L'usage d'Ibn Khaldûn en anthropologie a bien entendu suscité discussions et débats, qu'ils soient structurés par la réception de *L'orientalisme* d'Edward Saïd[38] ou non[39].

C'est donc dans l'interstice entre la théorie d'Ibn Khaldûn et la réalité qu'elle est censée expliquer que se glissent les écarts, les détournements et, même, disons-le, les mésusages. Une fois abstraite une armature théorique, qu'on sépare du contexte dans lequel elle a été formée et des données empiriques qu'elle est censée expliquer, le procès d'abstraction, dépouillé de tout ancrage empirique, n'a plus de limite. Ainsi, Gabriel Martinez-Gros peut-il se réclamer d'Ibn Khaldûn en nommant « bédouins » ceux qui ne payent pas d'impôts, sédentaires ceux qui acceptent le prélèvement de l'État, et appliquer ces catégories à la dichotomie contemporaine entre centres urbains et banlieues, elle-même abstraite de toutes ses déterminations empiriques, et réduite à une distinction entre civilisés désarmés et barbares violents[40]. Il ne s'agit pas de questionner l'universalité d'une théorie, ni de savoir si la théorie d'Ibn Khaldûn est applicable à des phénomènes contemporains[41]. Sauf à nier l'histoire, il est évident que l'étude des dits phénomènes requiert des outils actualisés,

---

pologie historique de la société tribale arabe, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1991. A.W. Ould Cheikh explique ainsi qu'Ibn Kahldûn a fait l'objet d'un usage colonial et qu'il est l'une des rares sources arabes des lettrés mauritaniens précoloniaux. Voir A.W. Ould Cheikh, « La Mauritanie et les études postcoloniales », dans Id. (dir.), *États et société en Mauritanie Cinquante ans après l'indépendance*, Paris, Karthala, 2014, p. 121-144. A. Cheddadi fait d'Ibn Khaldûn un anthropologue (*Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 457-498), suivi en cela par M. Brett (« The way of the Nomad », op. cit., p. 253).

38 Voir la vive discussion qu'engage M. Villasante Cervello avec les travaux de P. Bonte, dans laquelle elle associe l'usage d'Ibn Khaldûn en anthropologie à un orientalisme, au sens décrié par E. Saïd, dans « Les producteurs de l'histoire mauritanienne. Malheurs de l'influence coloniale dans la reconstruction des sociétés sahélo-sahariennes », dans Id., *Colonisation et héritages actuels au Sahara et au Sahel*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 297-360.

39 I.M. Lapidus, « Tribes and State Formation in Islamic History », *in* P.S. Khoury, et J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 25-47.

40 Voir *Fascination du djihad*, Paris, P.U.F., 2016. Peu importe que les habitants des dites banlieues soient sédentaires et payent des impôts, les données empiriques ne sont aucunement contraignantes face à une telle abstraction théorique.

41 Si une théorie est censée permettre de synthétiser un ensemble de données et de lois empiriques dans un réseau logique de concepts, le problème de l'universalité de la théorie pose celui de l'universalité des dites données et lois empiriques. Quand A. Cheddadi pose la question de l'universalité de la théorie khaldûnienne, il en arrive ainsi à poser la question : « la civilisation constitue-t-elle un système unique ou bien se présente-t-elle sous

ce qui n'empêche nullement de les forger dans un matériau ancien[42]. Sans cette actualisation, il est possible qu'Ibn Khaldûn devienne un nom d'emprunt, voire un signifiant indéterminé, qui s'applique au gré du contexte, avec peu de prise sur ce qu'une telle convocation est supposée exprimer en termes d'imaginaire conceptuel. Ibn Khaldûn peut aussi bien être le nom d'un ventriloquisme contemporain en contexte post-colonial, pour reprendre une expression heureuse de Jocelyne Dakhlia[43]. Examiner la *Muqaddima* dans son contexte de production ne consiste évidemment pas pour autant à poser un regard médiéval sur une œuvre médiévale. Ce regard existe, on en trouve des traces dans la postérité immédiate d'Ibn Khaldûn. La manière dont il a été compris et lu éclaire la mesure de l'abîme entre les lectures de ses quasi-contemporains et celles de ses commentateurs modernes, depuis sa prise en considération par Sylvestre de Sacy au début du XIXe siècle[44]. C'est autre chose qu'on recherche dans la mise en contexte, qui a probablement à voir avec un déplacement de la pensée de l'observateur. Un regard moderne immergé dans un univers autre, qui permet d'expérimenter des pensées étrangères depuis les significations vernaculaires qui leur étaient contemporaines. Il s'agit de diriger le regard moderne vers les signifiants médiévaux en question, plutôt que de déplacer ces signifiants en contexte moderne et leur attribuer un sens fictif, qu'ils n'ont jamais eu, et qui trahit les principes mêmes de la modernité qu'on prétend y trouver. Comprendre la science nouvelle d'Ibn Khaldûn dans son contexte de production, ce n'est pas nécessairement dire le vrai sens de cette science, c'est le saisir à partir du réseau de significations dans lequel elle a été conçue. Bref, l'enjeu est d'ancrer la théorie d'Ibn Khaldûn dans son contexte intellectuel, de telle sorte que cela permette de circonscrire, par la suite, ses éventuels usages. C'est en tout cas le double espoir qui guide ce travail : permettre une recontextualisation épistémique en histoire des idées, d'une part, et une compréhension

---

des formes diversifiées ? ». Voir A. Cheddadi, « La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ? », *Esprit*, 352 (2), 2009, p. 82-95.

42 En ce sens, il est étonnant qu'un auteur comme S.F. Dale ait pu dire que « en tout état de cause, *La société féodale* de Marc Bloch est un livre qu'Ibn Khaldoun aurait pu écrire s'il avait vécu dans l'Europe du XIVe ou du XIXe siècle. » Voir S.F. Dale, « Ibn Khaldûn : The Last Greek and the First Annalist Historian », *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, p. 431-451, p. 444 pour la citation.

43 Dans une conférence prononcée aux Insaniyyāt de Tunis en 2022, publiée dans « Les coudées franches », *Mondes arabes*, 3 (1), 2023, p. 5-21, (on trouve l'expression p. 10).

44 Sur les lecteurs médiévaux d'Ibn Khaldûn et le contexte de sa découverte européenne au XIXe siècle, voir A. Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, Paris, P.U.F., 1983 et l'introduction de M. Ghouirgate dans *Ibn Khaldûn. Itinéraire d'un penseur maghrébin*, Paris, CNRS, 2024.

des effets de réappropriations-traductions de cette pensée prémoderne dans le monde contemporain, d'autre part.

3 Islam et sécularité

> Foi, incroyance, rumeurs colportées,
> Coran, Torah, Évangiles
> Prescrivant leurs lois…
> À toute génération ses mensonges
> Que l'on s'empresse de croire et consigner.
> Une génération se distinguera-t-elle, un jour,
> En suivant la vérité[45] ?

Il faut d'emblée répondre à une objection. Alors même que l'ambition de ce livre est d'ancrer l'épistémologie khaldûnienne dans son propre contexte intellectuel, comment peut-on trahir d'emblée ce projet initial, avorté dès l'introduction, *in titulo*, par l'usage du terme, moderne, de « sécularisation » ? Il est vrai que ce terme, comme celui de sécularité, est étranger à la pensée arabe prémoderne, puisqu'il apparaît avec la modernité[46]. Mais la notion est loin d'être univoque, son sens dépendant d'un contexte historique particulier[47]. Le terme de sécularisation renvoie ordinairement, sous l'influence de Carl Schmitt, à une continuité du religieux sous une forme séculière[48]. Il serait alors trompeur : il ne désignerait pas une compréhension profane du politique, mais, au contraire, une conceptualisation du politique aux fondements religieux, bien qu'elle s'exprime sous des apparences délestées de références religieuses univoques[49]. Il ne s'agit évidemment pas de discuter la pertinence de la thèse de

45 Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, *Rets d'éternité*, trad. Adonis et A. Wade Minkovski, Paris, Fayard, p. 145.

46 Deux termes arabes sont en concurrence : *ʿilmaniyya* et *ʿalmaniyya*. Le premier me semble le plus usité. Voir A. al-Azmeh, *Secularism in the Arab World. Context, Ideas and* Consequences, tr. D. Bond, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019 [1992 en arabe], p. 7-9.

47 Voir ce que dit R. Koselleck du terme de « sécularisation » dans *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, ed. de l'EHESS, 1990, p. 111.

48 Selon une formule bien connue de C. Schmitt : « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ». Voir C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988 [1922], p. 46.

49 J'emploierai le terme « sécularisation » plus volontiers que celui de « laïcité ». La distinction entre les deux renvoie à une comparaison intra-européenne entre les aires de tradition dominante catholique, pour lesquelles le processus de laïcisation va de l'État à la société civile, et celles à dominante protestante, pour lesquelles le processus de séculari-

Carl Schmitt, qui a fait l'objet de nombreux commentaires[50]. Ce qu'il faut noter, c'est la manière dont la sécularité a été perçue comme, tout à la fois, une production de la modernité et un mouvement interne au christianisme, comme si l'islam en était *par essence* incapable[51]. La sécularisation en islam est perçue comme une impossibilité historique, et Ibn Khaldûn, à travers la manière dont on a lu son rapport à la philosophie et à l'islam – c'est-à-dire, comme on le verra, soit comme répudiation de la rationalité au nom d'un conservatisme islamique, soit, au contraire, comme un travestissement volontaire de sa philosophie par une stratégie d'écriture en contexte de répression religieuse, les deux interprétations faisant fond sur un antagonisme entre foi et raison – représenterait cette possibilité historique – échouée – de produire dans l'ordre des savoirs une foi en l'histoire, déviée de son seul cours eschatologique. Ce livre, bien qu'ancré dans les études islamiques dites médiévales, s'inscrit également dans des enjeux contemporains, autour de la question de savoir s'il est possible, en islam, de développer une pensée rationnelle et sécularisée, que les sociétés chrétiennes auraient, en Europe, élaborée à partir de leur propre dynamique interne.

Karl Löwith a, en effet, montré que le christianisme avait apporté une foi en l'histoire, là aussi par un phénomène complexe de transfert de l'eschatologie vers l'histoire profane[52]. Ernst Kantorowicz, dans une étude qui a fait date, a étudié le processus médiéval chrétien de transfert des concepts ecclésiastiques qui ont été appliqués à la royauté. Il a montré la complexité de ces transferts et de ces analogies entre un corps (ecclésiastique) et un autre (tem-

---

sation va de la société civile à l'État. Voir à ce propos E. Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012, note 1 p. 13-14. La laïcisation désigne donc un processus d'institutionnalisation du séculier, et concerne moins mon propos qui porte sur la production du savoir. Voir également J. Baubérot, *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, en particulier le chap. 4 : « Médecine, école : laïcisation et sécularisation », p. 50-68.

50 J.-C. Monod a analysé ces discussions et montré que la thèse de Schmitt n'avait rien d'une évidence, dans la mesure où la correspondance entre les concepts politiques dits « sécularisés » et les concepts théologiques est, a minima, problématique. Voir J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002. De manière plus polémique, G. Muhlmann a, dernièrement, vivement critiqué la thèse schmittienne telle qu'elle est reprise dans la philosophie contemporaine (G. Muhlmann, *L'imposture du théologico-politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2022).

51 La grande étude de C. Taylor est à cet égard éloquente. L'auteur fait de ce qu'il appelle le « grand désencastrement » – à savoir la séparation de la vie sociale et de la vie religieuse – et l'excarnation – l'intériorisation du religieux qui se trouve séparé des formes charnelles dans lesquelles il s'incarnait –, une tendance presque naturelle du christianisme. Voir C. Taylor, *L'âge séculier*, tr. P. Savidan, Paris, Seuil, 2011.

52 K. Löwith, *Histoire et Salut*, Paris, Gallimard, 2002.

porel). La « théologie de la royauté » qu'il analyse chez les juristes anglais des XII^e^ et XIII^e^ siècles trouvera difficilement son correspondant chez les auteurs musulmans du Moyen Âge[53]. En revanche, lorsqu'il montre également les multiples influences profanes, à travers lesquelles le pouvoir royal était conceptualisé, on peut trouver, il me semble, des parallèles intéressants avec les penseurs musulmans de la même époque. Je pense par exemple au juriste italien, strict contemporain d'Ibn Khaldûn, Balde de Ubaldis (1327-1400) qui renvoie à Aristote pour penser l'identité de la forme (politique en l'occurrence) malgré les changements engendrés par la corruption du temps[54]. E. Kantorowicz a montré que les débats chrétiens sur l'éternité du monde ont témoigné d'une « nouvelle attitude envers le temps », qui s'est exprimée à travers les débats suscités par les traductions latines d'Averroès. Ce sont ces débats qui, selon E. Kantorowicz, ont amené à une idée nouvelle, qu'on retrouvera chez Machiavel, selon laquelle « la Vérité était fille du temps »[55]. Sera mise en avant dans ce livre une nouvelle conception sécularisée du temps en islam, dont hérite Ibn Khaldûn. À bien des égards, cette nouvelle conception permet l'avènement d'une vérité dépendante de coordonnées socio-temporelles, qui n'est plus valide en dehors des conditions sous lesquelles elle est considérée comme vraie. Sera également discutée la manière dont l'histoire et le temps en islam ont fait l'objet d'une lecture « orientaliste », au sens donné par Edward Saïd. Selon cette lecture, la compétence historique – entendue comme la compétence à réfléchir et interroger les conditions de son propre passé – ne pourrait pas émerger de l'intérieur des sociétés islamiques. Elle requerrait une extériorité épistémique, dont le centre se situerait en Europe et depuis laquelle on a construit une altérité épistémique, antimoderne, fondée sur l'idée d'un éternel retour qui empêcherait l'historiographie.

On peut, et par certains aspects on le doit, critiquer différentes thèses du critique littéraire palestinien-américain, mais on n'en a jamais vraiment fini avec l'orientalisme tel qu'il le décrit[56]. Non pas parce que toute étude de l'islam

53 E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989 [1957 en anglais], p. 39.

54 E. Kantorowicz, Ibid., p. 341. Sur Balde de Ubaldis voir J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Voir en particulier p. 18, l'auteur explique que le juriste tentait de penser les spécificités de son temps, ce qu'on retrouvera dans l'historiographie arabe classique (voir chap. 7).

55 E. Kantorowicz, Ibid., p. 316-327 sq.

56 Voir la discussion que M. Abbès engage avec E.W. Saïd, notamment à propos de la question de la sécularisation en islam, dans « Avec Saïd, dans les méandres de l'islamisme et de l'orientalisme », dans Id. et L. Dartigues (dir.), *Orientalismes / Occidentalismes*, Paris, Hermann, 2018, p. 275-312.

depuis l'Occident devrait être considérée comme suspecte, susceptible de trahir son objet entendu comme une altérité irréductible. Cette conception substantialiste des identités culturelles et religieuses ne saurait être plus éloignée de celles développées dans le présent travail. Simplement, la modernité n'est pas uniquement une idéologie (bien qu'elle puisse l'être) : elle est aussi un mouvement objectif de l'histoire. L'islam, face à cela, n'a aucune identité substantielle, à la manière du sujet-substance hégélien, qui n'aurait qu'à déployer dans l'histoire ses virtualités déjà présentes dans l'Idée. Les exemples de travaux contemporains qui confondent la théologie et la réalité historique ne manquent pas. Anthony Black, dans un essai comparatif entre le christianisme et l'islam du point de vue des rapports entre religion et politique, développe une vision substantialiste de l'islam, dans laquelle, par essence, politique et religion seraient indissociables. Ainsi, lorsqu'il cite ʿAlī ʿAbd al-Raziq (m. 1966) – pour qui le Coran ne prescrit aucun système politique, ouvrant ainsi la possibilité d'une institution sécularisée du politique – c'est pour le disqualifier aussitôt, en affirmant que sa conception « n'est pas intrinsèque à l'islam »[57]. Qu'on parle d'une position minoritaire parmi les ulémas c'est une chose, mais les termes employés trahissent une pensée qui, implicitement, prend pour argent comptant le discours théologique moderne et, finalement, donnerait du crédit aux discours islamistes modernes qui refusent cette séparation[58]. Edward Saïd avait noté que l'essentialisation de l'islam conduisait « l'orientaliste » à s'opposer à « toute tentative islamique de réformer l'islam parce que, d'après lui, la réforme est une trahison de l'islam »[59]. D'une certaine manière, cette essentialisation du regard « orientaliste » produit son propre objet de savoir, à travers ce que Foucault, repris par Saïd, appelait des effets de vérité[60]. Cela semble d'autant

57 A. Black, *The West and Islam. Religion and Political Thought in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 31. On ne peut qu'être étonné de certaines formulations tout au long du livre, comme par exemple lorsque l'auteur affirme d'Ibn Ǧamāʿa (m. 733 / 1233) qu'il aurait donné à la souveraineté une « légitimité hobbienne dans un habit musulman » (p. 27). Par ailleurs, il ne tient pas compte du fait que l'affirmation en question d'Ibn Ǧamāʿa – qui veut qu'un nouveau calife soit légitime, quand bien même il s'impose par la force sur un autre calife – n'a aucunement l'originalité qu'il lui attribue et est tenue par de nombreux auteurs arabes médiévaux. La plupart d'entre eux considéraient qu'un souverain injuste et religieusement disqualifié valait tout de même mieux qu'une rébellion.

58 Cette confusion des genres a été pointée par A. Nef dans une réflexion sur l'enseignement de l'histoire de l'islam à l'école. Voir A. Nef, « Enseigner l'histoire de l'Islam médiéval. Entre soupçon et contradiction », dans P. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris Fayard, 2009, p. 261-315.

59 E.W. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003 [1978], p. 194.

60 Ibid., p. 174-175.

plus vrai à une époque où les discours essentialisant l'islam se croisent et se renforcent depuis une multiplicité de perspectives. Aziz al-Azmeh, dans *Islam and Modernities*, avait déjà montré l'inanité d'une approche substantialiste de l'islam, qu'il estime partagée par des critiques de la modernité, d'horizons aussi différents que le sont les courants contre-révolutionnaires depuis le XVIII^e^ siècle jusqu'aux courants post-modernes récents, en passant par différents courants islamistes tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles[61]. Critiquer l'orientalisme, ce n'est donc certainement pas critiquer le fait d'approcher une culture depuis l'extérieur. D'une part, ce rapport d'intériorité et d'extériorité culturelle renvoie toujours à une conception substantialiste des identités culturelles religieuses. On peut parler d'extériorité épistémologique vis-à-vis de l'islam, au sens où on aborde le fait religieux depuis une épistémologie qui lui est hétérogène, c'est-à-dire qu'on subordonne le vrai à des normes extérieures à la religion, normes établies par les différentes sciences humaines. Mais il n'y a pas d'intériorité ni d'extériorité par essence. Et, précisément, ʿAlī ʿAbd al-Raziq prétendait parler depuis les normes « islamiques » du vrai, c'est-à-dire depuis une épistémologie qui se voulait intérieure à l'islam. Le disqualifier au nom de sa position minoritaire parmi les ulémas c'est prendre parti, et brouiller la distinction épistémologique entre l'approche séculière et l'approche religieuse d'une religion. D'autre part, le procès de mondialisation impliqué par la colonisation a justement brouillé la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, obligeant chaque culture à se débattre avec les outils de la modernité pour forger sa propre agentivité épistémique. La critique doit donc consister en l'exercice sans cesse renouvelé de la manière dont, consciemment ou non, l'orientalisme construit l'islam comme altérité archaïque, dans ce qu'Edward Saïd appelait une « vision politique de la réalité »[62].

Des auteurs, bien entendu, ont fait ce travail de retracer les dynamiques séculières dans l'islam, et ce livre leur doit beaucoup. La sécularisation revêt de multiples formes, qu'on la considère comme transfert (du théologique vers le politique), comme désenchantement (la rationalisation du monde), comme séparation effective (du religieux et du politique), comme distinction (de champs réflexifs autonomes vis-à-vis du religieux). Il s'agit à chaque fois de distinguer le théologique du politique, quitte à montrer que cette distinction est en fait une assimilation (du théologique par le politique, par exemple, dans le cas du transfert). L'idée que c'est le théologique en islam qui absorbe tout, du politique aux aspects les plus insignifiants de la vie ordinaire, est couramment

61 A. al-Azmeh, *Islam and Modernities*, London, Verso, 1996.

62 E.W. Saïd, *L'orientalisme*, op. cit., p. 93.

véhiculée au point de constituer un a priori discursif de bien des approches contemporaines sur le politique dans les sociétés islamiques : cette irréductibilité religieuse de la totalité de l'organisation de la vie dans ces sociétés conduirait à l'impossibilité d'une pensée séculière en islam[63]. En effet, dans les grandes études contemporaines sur la dynamique séculière de la modernité, l'islam apparaît souvent comme une altérité archaïque, invoquée pour montrer ce qui, aujourd'hui, résiste à la modernité. On le voit chez Charles Taylor[64], mais la tendance est davantage marquée chez Marcel Gauchet :

> L'exemple de l'Islam est là pour attester que la foi la plus rigoureuse et la plus élaborée en l'unicité divine peut fort bien se concilier à la loi d'un univers lui-même à ce point conforme à la volonté de son créateur qu'il épuise la totalité de ce qui compte[65].

Parfois, le judaïsme vient redoubler l'altérité de l'islam chez Marcel Gauchet, comme lorsqu'il définit le Dieu chrétien comme un « Dieu sans empire », contrairement au « Dieu terrible d'Israël, tout à la victoire de ses fidèles ou du Dieu de Mahomet, et du devoir qu'il fait aux vrais croyants d'élargir par les armes le règne de la vraie foi ». Puis, se souvenant que l'Europe chrétienne a été le berceau d'un expansionnisme impérial, qui n'a que peu d'équivalent dans l'histoire de l'humanité, il ajoute :

> Non certes que la tentation de l'expansion religieuse soit absente du continent chrétien. Pas plus sur ce terrain que sur les autres, son développement historique ne correspond à une ligne univoque. Mais il y a justement équivoque, et c'est cela qui fait toute la différence[66].

---

63 Cette impossibilité a été mise en avant par le grand orientaliste américain B. Lewis dans « Secularism in the Middle East », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100 (2), 1995, p. 151-164. Elle est défendue également par B. Tibi dans « Islam and Modern European Ideologies », *International Journal of the Middle East Studies*, 18, 1996, p. 15-29. Pour une vision beaucoup plus nuancée des rapports entre politique et religion en islam voir I.M. Lapidus, « State and Religion in Islamic Societies », *Past & Present*, 151, 1996, p. 3-27. Pour une critique explicite de l'idée que l'islam serait par essence réfractaire aux dynamiques de sécularisation, voir S. Zubaida, « Islam and Secularization », *Asian Journal of Social Science*, 33 (3), 2005, p. 438-448. Pour une critique de la construction orientaliste d'un islam totalisant, voir E.W. Saïd, *L'orientalisme*, p. 195 et Id., *L'Islam dans les médias*, Arles, Actes sud, 2011 [1981], p. 56 sq.

64 Voir par exemple C. Taylor, *L'âge séculier*, op. cit., p. 718.

65 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1975, p. 147.

66 M. Gauchet, Ibid., p. 185.

Le judaïsme et l'islam n'ayant pas le privilège, visiblement chrétien, de l'équivocité, voient donc leur histoire tout entière réduite à une lutte pour la foi. Ernest Gellner argumente également en faveur d'une impossible sécularisation en islam, à partir de sa conception des rapports entre les espaces ruraux et les centres citadins, conception qui se réclame de l'autorité d'Ibn Khaldûn et de celle Hume[67].

Chez les auteurs des miroirs en contexte islamique prémoderne, le prince a certes pour devoir d'agir en respectant la loi divine, mais sa légitimité est autant fondée sur un paradigme profane – celui de la nécessité anthropologique d'une autorité pour toute société humaine – que religieux – l'obligation de l'obéissance au prince est également fondée sur une prescription coranique (Coran 4 : 59). Dans une étude sur l'islam et la modernisation, le sociologue des religions américain Robert N. Bellah a reconstruit une histoire des origines de l'islam, qui semble davantage emprunter à une reconstruction théologique des origines de la religion qu'à son histoire critique : de la transcendance absolue de Dieu à la déstructuration religieuse des liens tribaux, Robert N. Bellah semble avoir pris les sources théologico-historiques au mot, ou tout du moins ce qu'il en a perçu à travers la littérature orientaliste, dont celle de Gibb, abondamment cité. Au regard de sa reconstruction des premiers événements de l'islam, auxquels il faut nécessairement revenir, car, dit-il, « c'est ce que les musulmans font », celle d'Ibn Khaldûn, réinterprétant les débuts de l'islam, comme on le verra, au prisme du concept séculier de *ʿaṣabiyya*, paraît, pour le coup, d'une modernité détonante[68]. L'évocation de l'islam, lorsqu'on parle de sécularisation et de modernité, ne semble donc pas pouvoir renvoyer à autre chose qu'à une résistance, voire un obstacle. Il ne s'agit pas ici de défendre l'image d'une société islamique médiévale sécularisée, mais de problématiser une vision d'un islam monolithique qui se dégage d'une bonne partie de la littérature secondaire qui traite de ces questions. L' « identité parfaite » que croit percevoir Patricia Crone entre ce qu'elle appelle les « trois cercles » de la religion, de l'État et de la société, semble emprunter davantage à une vision théologique de l'histoire qu'à son étude scientifique[69].

---

67 E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge, 1992, p. 4-22. On trouvera une critique consistante de la théorie d'E. Gellner, et de son usage acritique d'Ibn Khaldûn, dans S. Zubaida, « Is there a Muslim Society ? Ernest Gellner's Sociology of Islam », *Economy and Society*, 24 (2), 1995, p. 151-188.

68 R.N. Bellah, « Islamic Tradition and the Problem of Modernization », *in* Id., *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, University of California Press, 1991 [1970], p. 147-167.

69 P. Crone, *God's Rule. Government and Islam*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 396. Pour une critique du livre de P. Crone, conjointe à celui d'A. Black (*The History of*

À rebours de ce geste monolithique, qui constitue l'islam comme une entité anhistorique et homogène, Zoltan Szombathy a consacré une étude admirable à la littérature « libertine » (*muǧūn*) arabe médiévale. Il y montre d'une part la difficulté pour le chercheur moderne à distinguer les normes qui se dégagent de la production littéraire, apanage souvent des élites, voire de la cour, de celles, populaires et dominantes, dans les différents espaces de la société, si bien que ce qui ressort des interprétations scripturales des élites ne correspond pas nécessairement aux pratiques et croyances de celles et ceux qui ne disposent ni de la compétence ni de l'autorité théologico-politique à dire ce qu'ils croient et pensent[70]. D'autre part, il insiste sur les multiples emprunts « à usage séculier » de motifs religieux dans la littérature arabe, qui viennent complexifier l'idée d'une simple contamination des dispositifs poétiques par un consentement à un ordre religieux[71], de même qu'il apparaît impossible d'associer aux sociétés islamiques une même voix, qu'on pourrait facilement qualifier de « culture » ou d' « idéologie »[72]. Toutefois, malgré cela, l'auteur cède tout de même à l'image d'une société islamique médiévale soumise à la « portée englobante de la *sharīʿa* »[73]. Certes, il ne fait nul doute, comme il le souligne, que de nombreux aspects de la vie ordinaire étaient codifiés en des termes religieux. Toutefois, ne surestime-t-on pas la capacité normative de la *šarīʿa* en lui attribuant une toute-puissance, quand bien même celle-ci est réellement fantasmée par des théologiens-juristes ? Adhérer à l'idée selon laquelle chaque pratique de la vie ordinaire et politique était complètement régie par l'obéissance à un ordre religieux, et même théocratique, n'est-ce pas souscrire à son insu – et paradoxalement – aux fantasmes de ces théologiens-juristes médiévaux pour lesquels, précisément, il n'y a de vie et de politique que soumises à Dieu et au dogme ? La capacité d'une société à produire des normes n'empêche pas que celles-ci soient ensuite codées, au sein de la production littéraire, dans l'idiome religieux dominant, de telle manière que leur mise en scène paraisse traduire sans équivoque une orthodoxie religieuse. L'idiome lettré dominant empruntait sans conteste à l'idiome religieux, mais cela ne signifie pas qu'il constituait, en tant que tel, une souscription à un ordre religieux qui en épui-

---

Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present, Édimbourg, Edinburg University Press, 2011 [2001]), voir A. al-Azmeh, « Islamic Political Thought : Current Historiography and the Frame of History », *in* Id., *The Times of History*, Central European University Press, Budapest, 2007, p. 185-266.

70 Z. Szombathy, *Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature*, Exeter, Short Run Press, 2013, voir le chapitre 1 « Norms and Values in Medieval Muslim Society ».

71 Ibid., p. 98.

72 Ibid., p. 248-284.

73 Ibid., p. 113.

serait la signification, ainsi que la généalogie méthodologique et conceptuelle. Les références aux tropes religieux dans la littérature médiévale sont un lieu commun, mais un tel usage ne dit rien de la signification unilatéralement religieuse d'une telle littérature. Si le fantasme d'une *šarīʿa* toute-puissante, de laquelle del pourrait se déduire l'ensemble des normes, est clairement affirmé par certains théologiens, cela ne signifie pas qu'il ait eu une quelconque réalité sociale. Comme l'affirmait Talal Asad : « la notion d'un islam totalitaire repose sur une vue erronée de l'effectivité sociale des idéologies »[74].

Si, comme Charles Taylor l'a noté, la sécularisation est impliquée par la modernité, toute nation confrontée à cette dite modernité rencontre le problème du partage entre le temporel et le spirituel[75]. La réflexion sur les raisons pour lesquelles la problématisation de cette distinction apparaît d'abord en Europe, puis devient mondiale, imposée d'une certaine manière par la modernité et la globalisation qui font suite à la colonisation, dépasse très largement le cadre de ce livre. Un courant anthropologique, initié par Talal Asad, a questionné le paradigme associant sécularisation et modernité, non pas pour démasquer le christianisme caché derrière le masque de la sécularité, mais pour montrer que le concept même de religion n'est pas universel et dépend du processus, chrétien, de sécularisation[76]. Dans ce cadre, la sécularisation peut être pensée comme un projet politique, lié à une modernité impérialiste d'origine européenne et d'essence coloniale[77]. Ce n'est pas cet aspect, polémique,

74 T. Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Qui parle*, 17 (2), 2009, p. 1-30 (p. 18-19 pour la citation). Z. Szombathy semble en avoir pleinement conscience, puisqu'il cite lui-même ce texte de T. Asad (*Mujūn*, op. cit., p. 249).

75 C'est une thèse développée tout au long de *L'âge séculier*, et qu'on voit exprimée de manière plus ramassée dans C. Taylor, « Modes of Secularism », *in* R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [1998], p. 31-53.

76 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993, p. 28 sq. ; Id., *Formations of The Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Standford, Sdtandford University Press, 2003, p. 25-26. Derrida a également abordé l'origine chrétienne de la sécularité. Voir J. Derrida *Foi et savoir* (suivi de *Le siècle et le Pardon*), Paris, Seuil, 2001 [1996].

77 On le voit dans les travaux de T. Asad (voir par exemple *Genealogies of Religion*, op. cit., p. 208 sq.), et plus encore dans certains travaux asadiens. Le livre de M. Amer Meziane est exemplaire de cette tendance, poussée parfois jusqu'à la caricature (*Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, La découverte, 2021). On trouvera dans le chap. 2 (« comment l'universalisme républicain est né de la sécularisation impériale », p. 63-106) des développements intéressants sur la manière dont la résistance à la sécularité, supposée inhérente à l'islam, a été posée en miroir de la sécularisation qu'on construisait en Occident, dans une logique impériale. L'introduction, qui développe la thèse générale de l'ouvrage, trouverait beaucoup à redire du point de vue du rapport entre l'abstraction théorique et les données empiriques, pointée plus haut.

de la sécularité qui m'intéresse, mais les espaces de pensée sécularisés qu'on trouve dans la littérature arabe médiévale. En accord avec les travaux fondateurs de Talal Asad, il est fort possible que la distinction entre religion et sécularité ne puisse pas être comprise comme une donnée universelle ou intemporelle : elle possède une histoire, dont la généalogie remonte aux Lumières, moment où se cristallisent les catégories constitutives de la modernité occidentale. C'est dans ce contexte que la religion en vient à être pensée comme un domaine autonome, intérieur et privé, tandis que la sécularité s'impose comme un principe structurant du politique, de la raison et du savoir. Le caractère moderne de certaines catégories n'exclut pas leur fécondité dans l'analyse des formations intellectuelles prémodernes. Employer un concept en dehors de son contexte d'origine requiert certes une vigilance méthodologique, mais non une abstention dogmatique. Refuser par principe une telle transposition reviendrait à nier la possibilité même d'une histoire scientifique, car l'histoire des idées ne peut se limiter à reproduire les catégories dont elle raconte l'émergence. Les concepts modernes peuvent être confrontés à des objets qui leur sont étrangers, afin de mesurer leur puissance explicative et, au besoin, d'en redéfinir la portée. Ainsi, il est possible de reconnaître, en contexte islamique prémoderne, une conception de la religion qui, bien qu'elle ne coïncide pas avec celle élaborée dans le cadre colonial et moderne, participe néanmoins d'une réflexion propre sur le rapport entre la foi, la loi et la communauté. Tenir le concept de religion pour une catégorie universelle et anhistorique relève assurément d'un biais orientaliste ; mais prétendre qu'il n'aurait pu se former que dans l'Europe chrétienne revient à reconduire, sous une autre forme, un biais symétrique, qui absolutise la singularité de l'expérience occidentale[78]. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle l'islam ignorerait toute distinction entre le religieux et le séculier, la pensée islamique prémoderne offre un ensemble de dichotomies conceptuelles qui articulent clairement une telle différenciation, qui se formule dans des termes endogènes. Ainsi, les juristes distinguent entre les *aḥkām sharʿiyya*, normes fondées sur la Révélation, et les *aḥkām waḍʿiyya*, règles conventionnelles établies par l'accord ou l'usage, recon-

---

Ayant grossièrement défini la sécularisation comme impérialisme colonial, l'auteur peut faire des « orthopraxies et des formalismes religieux » un « visage, non de l'archaïsme ou de l'essence oppressive des religions, mais de la sécularisation elle-même » (p. 20). Pour une analyse critique du courant « asadien », voir la préface d'A. al-Azmeh à la traduction anglaise de son livre : *Secularism*, op. cit. et H. Enayat, *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought. A Cartography of Asadian Genealogies*, London, Palgrave Macmillan, 2017.

78 Voir l'étude critique très intéressante d'A.A. Akasoy, « Al-Ghazālī's Veil Section. Comparative Religion before religionwssenschaft », dans F. Griffel, *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on His 900th birthday*, vol. 2, Leiden, Brill, p. 142-167.

naissant ainsi l'existence d'un registre normatif qui ne dérive pas exclusivement du texte révélé. De même, l'opposition entre le *dīnī* (religieux) et le *dunyāwī* (mondain) permet de penser des formes d'organisation sociale et politique qui relèvent de la vie terrestre sans être entièrement réductibles au religieux. La classification des sciences elle-même oppose les *ʿulūm naqliyya* (sciences transmises) aux *ʿulūm ʿaqliyya* (sciences rationnelles), soulignant la coexistence de savoirs légitimés soit par la Révélation, soit par l'exercice autonome de la raison. Enfin, la distinction khaldûnienne entre *siyāsa šarʿiyya* (gouvernement conforme à la *šarīʿa*) et *siyāsa ʿaqliyya* (gouvernement guidé par la raison et la prudence), montre que le politique pouvait être pensé tantôt comme relevant d'une norme religieuse, tantôt comme relevant d'une rationalité qui lui est propre. Cette différenciation n'allait toutefois pas sans tensions, comme en témoignent les débats autour de la nécessité de l'imamat ou de la prophétie, sur lesquels je reviens dans le livre. Loin d'être absente, la distinction entre le religieux et le séculier est inscrite dans le vocabulaire et les structures épistémologiques de la tradition islamique prémoderne[79].

Il est vrai que le Coran n'a pas fait l'objet d'une attention philologique profane, comme cela a été le cas pour la Bible, qu'on a pu étudier au XVIII^e^ siècle de la même manière que l'on analysait Homère, faisant passer la Bible, selon les termes de Guy G. Stroumsa, « d'un canon religieux à un canon littéraire », conduisant à « une sécularisation du savoir »[80]. Pour autant, comme nous le verrons avec Ibn Khaldûn, d'autres aspects de la religion dans l'islam ont pu faire l'objet d'une sécularisation. Certes, l'apparition du terme arabe qui traduit la sécularité, à savoir *ʿilmaniyya* (ou *ʿalmaniyya*), est moderne, mais cela ne signifie pas qu'il n'ait jamais pu y avoir de distinction entre le temporel et le spirituel en islam médiéval : cela signifie que cette distinction n'a pas été, *en tant que telle*, thématisée, c'est-à-dire que les savants et les lettrés musulmans n'avaient pas constitué cette distinction en *problème* avant l'époque coloniale[81].

79 R. Abbasi travaille actuellement à montrer la manière dont la sécularité travaille la pensée islamique prémoderne. Voir R. Abbasi, « Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and the Secular ? The *Dīn-Dūnyā* binary in Medieval Islamic Thought », *Journal of Islamic Studies*, 31 (2), 2020, p. 185-225.

80 G.G. Stroumsa, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, p. 49-61.

81 N. Yavari explique très justement que la thématisation de l'histoire de la pensée politique dépend davantage des structures politiques et institutionnelles modernes, à partir desquelles émerge l'intérêt et la pratique d'une telle histoire, que de celles qui ont produit la dite pensée politique, dont il s'agit de faire l'histoire : « l'incapacité des sociétés non occidentales à produire une histoire de la pensée politique reflète davantage les structures de pouvoir du monde moderne, au moment où la pensée politique s'est vu attribuer une his-

Sans pousser la provocation trop loin – à la manière dont Bruno Latour pouvait s'amuser du fait que Ramsès II n'avait pas pu mourir de la tuberculose puisque, la maladie étant ignorée de ses contemporains, elle n'existait pas[82] – il va de soi que la thématisation et la problématisation d'un objet participent à sa propre transformation, subjectivement aussi bien qu'objectivement, par le changement de perception impliqué en amont et en aval. Il y a donc bien des aspects de l'histoire à creuser concernant la sécularité en islam, qui ne peuvent ignorer le fait qu'aucun terme ne désignait un tel phénomène. Pour autant, je défends l'idée que l'absence d'une telle thématisation n'implique pas l'absence de ce qu'on thématise ordinairement sous cette appellation : sans faire de la distinction du politique et du religieux, *en tant que telle*, un problème, des savants musulmans, au premier rang desquels Ibn Khaldûn, ont tout de même théorisé certains aspects de cette distinction. Si on considère que la subordination nouvelle d'un champ phénoménal, antérieurement subordonné à un paradigme théologique, à des lois qui ne dépendent ni de la religion ni de la théologie, relève de ce qu'on peut légitimement appeler une sécularisation, alors, force est de constater que cette dynamique existe dans l'histoire de la philosophie en contexte islamique prémoderne[83].

---

toire, que l'incapacité des sociétés islamiques à produire une telle pensée ». Voir N. Yavari, *Advice for the Sultan. Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*, London, Hurst & Company, 2014, p. 151.

82 B. Latour, « Jusqu'où faut-il mener l'histoire des découvertes scientifiques », dans Id., *Chroniques d'un amateur de sciences*, Paris, Presse des mines, 2006, p. 51-53.

83 Cette distinction de champs autonomes correspond à la manière dont Makram Abbès a lui-même pensé la sécularisation en islam. Pour une présentation synthétique de ce que M. Abbès entend par « sécularisation », voir « Réflexions sur la sécularisation aux premiers siècles de l'Islam », Maghreb – Machrek, N° 224-225(2), 2015, 89-104 ; et « Introduction » dans M. Shahrour, *Pour un islam humaniste. Une lecture contemporaine du Coran*, trad. M. Abbès, Paris, Cerf, 2019, en particulier p. 95-102. Sur ce qu'il nomme des « expériences de sécularité » en islam, voir Id., « Essai sur les arts de gouverner en islam », dans Al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 79. M. Mozzafari, dans une étude sur l'autorité en islam, explique que des dynamiques séculières ont toujours existé dans l'islam. Toutefois, il distingue les dynamiques internes à l'islam des dynamiques de sécularisation externes. Cette distinction est délicate à manier, risquant toujours la substantialisation des cultures, dès lors qu'on essaye de définir plus précisément ce que signifient cette intériorité et cette extériorité. Voir M. Mozzafari, « Authority in Islam from Muhammad to Khomeini», *International Journal of Politics*, 16 (4), 1986/1987, p. 1-127, voir en particulier le ch. 4 (« Islam and Secularization », p. 92-103).

4 La philosophie en contexte islamique prémoderne

Ce que l'on désigne communément sous les termes de « philosophie arabe » ou « philosophie islamique » pose en réalité plusieurs difficultés de délimitation et de qualification. Il s'agit, dans les grandes lignes, d'un ensemble de productions philosophiques ayant émergé à partir de la fin du VIIIe siècle, sous l'autorité abbasside, dans un environnement imprégné de culture islamique et en dialogue direct avec l'héritage grec. Mais aucun des termes employés pour la nommer n'est tout à fait satisfaisant. Parler de « philosophie arabe » repose sur le fait que l'arabe constituait alors la langue savante dominante. Cela reflète la réalité linguistique de nombreux textes philosophiques, y compris ceux d'auteurs non arabes. Cependant, cette désignation laisse de côté les œuvres produites en d'autres langues de grande importance, telles que le persan, l'hébreu ou le turc ottoman. À l'inverse, le syntagme « philosophie islamique » suppose une adéquation forte entre ces philosophies et l'islam en tant que religion ou matrice théologique. Or, certains penseurs adoptent des positions hétérodoxes qui ne se laissent pas facilement cadrer avec l'appellation « islamique ». En outre, une telle appellation invisibilise les traditions philosophiques juives et chrétiennes rédigées en langue arabe au sein de ce même espace.

L'expression qui semble la plus juste, à des fins de clarté, mais aussi de prudence méthodologique, est celle de philosophie en contexte islamique prémoderne. Elle met l'accent non pas sur une essence religieuse supposée, mais sur le cadre sociopolitique et culturel dans lequel ces élaborations ont pris forme. Ce cadre, tout en étant important, n'épuise pas à lui seul la diversité des théories développées. Certaines traditions philosophiques, notamment persanes, peuvent sans doute être qualifiées d'islamiques, non parce qu'elles se limiteraient au corpus théologique, mais parce qu'elles en font un foyer actif de pensée, notamment par le biais d'une exégèse philosophique. Par ailleurs, il est vrai que l'arabe a fourni une langue philosophique d'une puissance remarquable, même pour des textes ultérieurement rédigés en persan, grâce notamment au travail des traducteurs arabes – souvent chrétiens – à l'époque classique[84]. L'idée de « contexte islamique » permet d'éviter deux écueils. Le premier consiste à réduire toute production rationnelle en terres d'islam à une forme masquée de la théologie, dans la lignée d'une lecture orientaliste selon laquelle l'islam absorberait la totalité du social. Dans cette optique, la philosophie ne serait qu'un discours sophistiqué au service de la religion. Or, des formes de pensée sécularisées, y compris dans le champ politique, se sont bien

84 D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Aubier, 2005, p. 210-217.

développées, subordonnées à des normes rationnelles distinctes de la religion. Le second écueil, inverse, serait de considérer que toute pensée philosophique en contexte islamique, voire toute rationalité, aurait été produite contre la religion, par effraction, sous influence étrangère – en l'occurrence grecque – comme si l'islam n'avait été qu'un obstacle à franchir ou un cadre contraignant pour des penseurs rationalistes. Cette lecture, héritée de schèmes orientalistes, tend à dissocier radicalement l'islam de toute possibilité philosophique. D'un côté, elle réduit la philosophie en contexte islamique prémoderne à un simple relais entre la philosophie grecque et la scolastique latine, en ne percevant d'inventivité philosophique qu'à travers l'influence des Grecs. D'un autre côté, elle refuse de voir le travail de la raison à l'œuvre dans la critique de la philosophie d'inspiration aš'arite.

Comme nous le verrons avec Ibn Khaldûn, la critique des philosophes peut être motivée par des considérations philosophiques profondes, y compris quand elle est teintée d'orthodoxie religieuse. Combien de philosophes chrétiens de la modernité ont prétendu en finir avec la métaphysique ou ont vertement critiqué ceux à qui ils empruntaient le plus ? Le rapport entre religion et philosophie, en contexte islamique – comme en contexte chrétien par ailleurs – est complexe, conflictuel parfois, mais souvent fécond. Ce n'est ni la religion seule ni la tradition scripturaire qui suffisent à faire émerger une philosophie : c'est l'irruption de la raison inquiète dans un espace symbolique structuré en partie par des normes religieuses, et codifié le plus souvent dans un idiome religieux.

À quelle temporalité rattacher par ailleurs la philosophie en contexte islamique ? La question de ses bornes chronologiques se heurte rapidement à l'inadéquation des périodisations historiographiques traditionnelles – Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes – qui sont des constructions propres à l'histoire européenne. Si toute périodisation implique une part de convention et des zones de flou (on se souvient par exemple que Jacques Le Goff plaidait pour un « long Moyen Âge » s'étendant du IIIe au XVIIIe siècle)[85], la notion même de Moyen Âge est particulièrement problématique lorsqu'il s'agit de penser les trajectoires historiques des sociétés islamiques. Dans un essai suggestif, Thomas Bauer a d'ailleurs montré « pourquoi il n'y a pas eu de Moyen Âge islamique », contestant l'applicabilité de ce découpage à l'histoire intellectuelle du monde musulman[86]. La période qui va de la chute de l'Empire romain d'Occident (fin Ve siècle) à la découverte des Amériques (fin XVe siècle)

85 Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris, Seuil, 2014.

86 Thomas Bauer, *Pourquoi il n'y a pas eu de Moyen Âge islamique. Le double héritage de l'Antiquité et de l'Orient*, Paris, Fenêtres, 2023.

ne constitue en effet ni une séquence cohérente ni un référentiel opératoire dans les sociétés islamisées. Elle ne permet pas, notamment, d'y situer les discontinuités, les évolutions doctrinales ou les recompositions institutionnelles. Dans le champ des études contemporaines sur la philosophie en contexte islamique, on distingue plus volontiers une période dite classique, qui s'étend du VIII^e^ au XI^e^ siècle, et une période post-classique, courant du XII^e^ jusqu'au XIX^e^ siècle. La première est marquée par l'essor de grands systèmes philosophiques, culminant avec Avicenne, tandis que la seconde est traversée par une réception, parfois critique, de l'avicennisme. Le XIX^e^ siècle, quant à lui, ouvre une ère que l'on qualifie communément de « moderne ». Ce moment est marqué par l'expansion coloniale européenne, le recul de l'Empire ottoman, et l'entrée des sociétés à majorité musulmane dans un rapport asymétrique à la modernité, entendue ici comme une dynamique historico-politique aussi bien qu'épistémique. Même si la notion de modernité est elle-même sujette à caution – parce qu'elle est le produit d'un récit européen –, elle correspond néanmoins à une inflexion historiographique majeure, justifiant une nouvelle séquence. La domination coloniale s'accompagne de la désinstitutionnalisation des structures traditionnelles d'enseignement (en particulier des *madāris*) et de l'installation d'une hégémonie savante occidentale, dont l'orientalisme constitue l'un des vecteurs les plus puissants. Dès lors, la philosophie produite en contexte islamique, à l'époque moderne, ne peut plus faire l'économie d'un rapport aux traditions intellectuelles occidentales – qu'il s'agisse de l'orientalisme savant, du marxisme ou d'autres courants – et doit nécessairement s'inscrire dans une rationalité globalisée.

Dans cette période, entre le VIII^e^ et le XIX^e^ siècle, différents courants philosophiques se sont développés, dont tous n'ont pas toujours été reconnus à leur juste valeur comme s'intégrant pleinement à la philosophie. Il ne s'agit pas de s'aventurer dans l'élaboration d'une définition précise de la philosophie, mais simplement de noter quelques difficultés de traduction quand on étudie la philosophie arabe en contexte islamique prémoderne. Sous les Abbassides a eu lieu un vaste mouvement de traduction des textes grecs vers l'arabe, qui a été subventionné par les élites politiques et économiques pendant environ deux siècles[87]. Les traducteurs arabes ont rendu le grec *philosophia* par une translittération plutôt qu'une traduction : *falsafa*. On a donc tôt fait de traduire *falsafa* par philosophie. Mais cette équivalence est trompeuse : elle

87 La traduction s'est jouée en réalité entre trois langues : du grec vers l'arabe et vers le syriaque, et du syriaque vers l'arabe. Voir à ce propos Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, op. cit., p. 49-60.

réduit la richesse sémantique du terme arabe à celle du mot grec, en confondant deux champs de signification qui ne se recouvrent pas exactement. Si le terme *falsafa* a été intégré dans le vocabulaire arabe, il n'en a pas moins désigné une école pensée, une doctrine (*maḏhab*) particulière : celle des philosophes arabes et musulmans qui ont commenté et prolongé les réflexions néoplatoniciennes et aristotéliciennes, au premier rang desquels al-Fārābī, le Second maître (le Premier étant Aristote), et Avicenne. Ainsi, le *kalām*, parfois traduit par « théologie rationnelle » s'est développé à la même époque, en discussion, parfois en conflit, avec la *falsafa*. S'il s'agissait originellement de traiter de problèmes théologiques, il paraît réducteur aujourd'hui d'adhérer à la définition du *kalām* d'Ibn Khaldûn, qui a fait école, comme une stratégie argumentative de défense des principes de la religion (*uṣūl al-dīn*)[88]. Non pas que cela soit faux, le *kalām* s'est effectivement constitué à une époque où l'islam devenait le ciment idéologique de l'Empire, qui faisait face à des rivalités tant extérieures à l'islam, avec l'Empire byzantin, qu'intérieures, avec le Califat fatimide rival des Abbassides. Simplement, cette définition ne rend pas justice à l'ensemble des problèmes traités par les *mutakallimūn* (les praticiens du *kalām*). Si on adopte une définition large de la philosophie comme usage autonome de la raison, alors il est clair que le *kalām* appartient de plein droit à la philosophie[89]. Si on adopte une définition plus restrictive de la philosophie comme discipline qui trouve ses racines chez les Grecs et se développe à partir d'un réseau de concepts grecs, alors on peut distinguer entre le *kalām* classique, plutôt étranger aux concepts et arguments grecs, et le *kalām* post-classique, qui ne cesse de s'y référer et de les discuter[90]. D'une part, rien ne saurait justifier l'exclusion du *kalām* post-classique du domaine de la philosophie, tant les références à la philosophie grecque y sont intégrées, d'autre part, le terme « philosophie » est clairement aujourd'hui d'un usage plus large que son origine historique grecque. S'il fallait exclure de la philosophie tous les penseurs qui ne se réfèrent pas aux Grecs, combien de philosophes contemporains seraient déchus de leur titre.

Il nous faut distinguer les catégories de pensée des auteurs arabes de l'époque étudiée, des catégories actuelles. Or, lorsqu'on traduit *falsafa* par « philosophie » et *kalām* par « théologie », on confond deux plans : les catégories des

88 *Muqaddima*, III, p. 35-36 : *LE*, I, p. 903-904.

89 Voir l'introduction particulièrement éclairante et dense d'U. Rudolph au volume qu'il a codirigé sur le développement de la philosophie en contexte islamique entre les VIII^e^ et X^e^ siècles : U. Rudolph, « introduction », *in* Id., R. Hansberger et P. Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, vol. 1 : *8th-10th Centuries*, Leiden, Brill, 2017, p. 1-28.

90 Pour une argumentation substantielle et nuancée en faveur de l'appartenance du *kalām* à la philosophie, voir R.M. Frank, « The Science of Kalām », *Arabic Science and Philosophy*, 2, 1998, p. 7-37.

auteurs qu'on étudie, et celles à travers lesquelles on les étudie. Le *kalām* n'est pas uniquement une théologie, mais une philosophie, pour laquelle l'appellation « islamique » pourrait se justifier, du fait qu'elle intègre dans ses pratiques discursives la défense des principes de l'islam (*uṣūl al-dīn*). En revanche, cette appellation se révèle trompeuse si on ramène les dites pratiques discursives à une origine supposée islamique : si la finalité est, parfois, religieuse, les moyens employés sont extérieurs, en soi, à la religion. Autrement dit, le *kalām*, classique comme post-classique, développe des discursivités rationnelles et non seulement religieuses. Or, comme nous le verrons chez Ibn Khaldûn, il est bien possible que les arguments du *kalām*, parfois dirigés contre la *falsafa*, soient utilisés de manière *sécularisée*, c'est-à-dire séparée du contexte religieux dans lequel ils ont été formés, et subordonnés à des normes rationnelles plutôt que religieuses.

5 Présentation du plan

La première partie est centrée sur le rapport de la *Muqaddima* aux autres historiographies, aux miroirs des princes, et à la manière dont les philosophes arabes ont pensé l'histoire à travers la réception de la *Poétique* d'Aristote. Ibn Khaldûn a prétendu développer une nouvelle science – la science du peuplement humain comme condition de possibilité d'une discrimination du vrai et du faux en histoire – qui, pourtant, n'a eu aucun écho chez ses successeurs. Il ne s'agit pas de réhabiliter la thèse usée qui veut que la *Muqaddima* ait été ignorée jusqu'à sa redécouverte par les Européens en contexte colonial. L'*opus magnum* d'Ibn Khaldûn était bien connu, et a circulé, au Maghreb comme dans l'Empire ottoman[91]. En revanche, on ne trouve pas de trace du projet khaldûnien de fonder une nouvelle science : aucun auteur, en l'état actuel de nos connaissances, ne se réfère explicitement au *'ilm al-umrān*, la science du peuplement humain, comme nouvelle science. Cette « nouvelle science » n'est donc jamais devenue une science au sens d'un ensemble de savoirs organisé, qui rentre dans les classifications habituelles des systèmes de savoir, et fait l'objet d'un enseignement dans les curriculums scolaires. Ibn Khaldûn a été considéré comme juriste et comme historien, et c'est en tant que tel que sa postérité immédiate

91 Sur la répartition des manuscrits des œuvres d'Ibn Khaldûn en fonction de leur graphie, voir le tableau fait par M. Ghouirgate dans *Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 214-215. Sur l'introduction d'Ibn Khaldûn dans la philosophie politique ottomane, notamment chez Kâtib Celibi, voir M. Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden, Brill, 2019, p. 279-325.

l'a compris. Il s'agira donc, dans un premier moment de cette première partie, de comprendre les emprunts de cette nouvelle science, en tentant d'éviter deux écueils : celui d'en faire une exception absolue dans l'islam médiéval – au point d'y voir la première sociologie, la première histoire scientifique, ou la première anthropologie moderne – et celui de la banaliser : aucune introduction à l'histoire chez les historiens arabes classique n'a revêtu une telle ampleur. Ibn Khaldûn emprunte aux historiens comme aux auteurs de miroirs des princes, et trouve une place à l'histoire comme science. Nous verrons que cette place a été préparée, dans la philosophie, par la réception critique de la *Poétique* d'Aristote. Certes l'historien maghrébin développe une méthode rationaliste, mais son appréciation des erreurs des historiens nous montrera qu'il s'agit d'une rationalité partielle, laissant place à des critères du vrai extérieurs à la raison elle-même. Du côté de la méthode et des concepts historiographiques, c'est principalement dans les *uṣūl al-fiqh* qu'il puise, cherchant à établir les principes de l'histoire.

Dans une deuxième partie, il s'agira de clarifier la synthèse épistémologique qu'opère Ibn Khaldûn. Il nous faudra alors comprendre la cohérence de cette synthèse, et la replacer dans le contexte de la philosophie en contexte islamique prémoderne post-classique, dans le sillage de ce que décrivent des spécialistes contemporains comme Frank Griffel et Thomas Bauer (chapitre 3). Nous verrons qu'Ibn Khaldûn puise tant dans le *kalām* que dans la *falsafa*. La causalité historiographique khaldûnienne fera l'objet d'une attention particulière, pour essayer de comprendre la cohérence entre, d'une part, la critique ontologique de la cause et, d'autre part, l'affirmation qu'il n'y a pas d'histoire véritable sans recherche des causes. Ibn Khaldûn sera confronté également à des auteurs, pour certains qu'il connaissait bien, comme Avicenne et, pour d'autres, dont sa connaissance ne peut être qu'hypothétique, comme Ibn Taymiyya. Il sera ensuite question de l'empirisme d'Ibn Khaldûn et de son rapport à l'induction. Il est souvent présenté comme un auteur ayant fondé sa méthode sur l'induction, et j'ai donc cherché à le situer par rapport aux philosophes arabes qui ont consacré de longues réflexions au problème des rapports entre les particuliers et les universaux, parmi lesquels Avicenne et Averroès (chapitre 4). Il s'agira également, dans cette partie, d'analyser la notion de correspondance (*muṭābaqa*), au centre de l'épistémologie khaldûnienne qui, là encore, puise dans le *kalām*. Il ressortira de cette première partie, dans son ensemble, l'image d'une synthèse épistémologique, qui puise des éléments dans la philosophie arabe post-classique autant que dans les *uṣūl al-fiqh*, qui sont ensuite mis au service d'une épistémologie historiographique cohérente. Enfin, après avoir retracé les apports du *kalām* et de la *falsafa*, il s'agira de s'attarder sur le concept de nature, qu'une génération de commentateurs a perçu comme étant

central dans l'épistémologie de la *Muqaddima* (chapitre 5). Sans remettre en cause la centralité de ce concept, il nous faudra discuter des interprétations modernisantes, et replacer la *ṭabīʿa* dans le contexte khaldûnien prémoderne.

La troisième partie s'attardera sur les questions du temps et de l'histoire. Il y a une pensée du temps dans la *Muqaddima*, qui n'est pas thématisé pour lui-même, mais dont l'importance apparaît à travers ses trois critiques dans la sixième partie de la *Muqaddima* : celle de la *falsafa*, celle de l'astrologie et celle de l'alchimie. Sa critique de la causalité sera également abordée sous l'angle du problème de la temporalité (chapitre 6). Sera ensuite critiquée l'idée qu'Ibn Khaldûn aurait, dans son analyse historiographique, soumis les phénomènes à une temporalité cyclique, idée qui est devenue paradigmatique chez la plupart de ses commentateurs. Cette critique de la cyclicité du temps m'amènera à aborder le problème de la traduction du concept de *ʿumrān*, qui, rendu par celui de civilisation par tous ses traducteurs, a été associé à la catégorie de déclin, Ibn Khaldûn étant censé représenter la conscience endogène du déclin de l'islam. Enfin, le problème du temps historiographique sera abordé, d'abord dans l'islam et sa tradition historiographique, puis chez Ibn Khaldûn lui-même (chapitre 7). Il apparaîtra que l'historien maghrébin hérite d'une conception sécularisée du temps en islam, c'est-à-dire d'un temps historique et facteur de changement différentiel, grâce auquel peuvent se distinguer des époques. À travers une analyse de la manière dont Ibn Khaldûn a compris la Grande peste, il s'agira de montrer la genèse de cette spécification d'une époque (*ʿaṣr*) nouvelle inaugurée par cette catastrophe. Nous verrons qu'Ibn Khaldûn développe un renversement de perspective dans le rapport de l'histoire aux Écritures – renversement qui relève davantage de son inscription dans un courant que d'une révolution qu'il opérerait par lui-même –, comme si elles tiraient leur sens des événements historiques.

La quatrième partie abordera la question politique, en partant, dans un premier temps, de l'anthropologie politique, c'est-à-dire de la manière dont l'humain s'intègre à un cosmos hiérarchisé (chapitre 8). Nous verrons qu'Ibn Khaldûn intègre l'humain à une ontologie continuiste, dans laquelle les frontières entre les espèces sont poreuses. Là encore, apparaîtra une conception de la « nature » très différente de celle des modernes. Après un bref détour par la poésie qui témoigne d'interactions permanentes transspécistes, nous verrons que les différentes figures animales qui peuplent le bestiaire d'Ibn Khaldûn s'intègrent à une ontologie politique, pour laquelle le mode de gouvernement est différencié selon la figure animale dont les humains considérés se rapprochent le plus. Dans un second temps, sera abordée plus spécifiquement la manière dont cette unité a été pensée en politique sous ce qu'on appelle communément *al-dawla*, l'État (chapitre 9). La genèse de l'État chez Ibn Khaldûn,

comme c'est bien connu, est tribale et rurale. Nous verrons que cette origine de l'État est présente chez les Grecs et les Romains. Plusieurs indices laissent penser que c'est une manière typique de penser l'État dans les sociétés au sein desquelles les villes dépendent économiquement de leur périphérie rurale, avec laquelle elles sont en contact permanent, bien que chacun des deux lieux témoigne d'une organisation sociale différente de l'autre. Dans un troisième et dernier moment de la quatrième partie sera abordée la manière dont le problème de l'État se redouble de celui du gouvernement (chapitre 10). Le rapport d'Ibn Khaldûn aux *falāsifa* sera discuté du point de vue de la philosophie politique. La discussion qu'il engage, du point de vue du rapport à la prophétie, avec al-Fārābī et Avicenne, pourra alors être analysée. L'historien maghrébin refuse finalement toute théologie politique : la communauté politique trouve ses fondements et sa fin en elle-même, et non à l'extérieur d'elle-même, contrairement à ce qu'on trouve dans la philosophie politique grecque et arabe.

Tous les passages cités d'Ibn Khaldûn ont été traduits par mes soins. Au plus j'approfondissais mes lectures, au plus il m'a paru nécessaire de repartir de l'arabe pour proposer une nouvelle interprétation. Pour l'arabe je me suis basé sur l'édition d'A. Cheddadi, à laquelle j'ai parfois intégré des corrections issues de celle d'I. Chabbouh et d'I. Abbas. J'ai à chaque fois précisé la référence dans l'édition arabe d'A. Cheddadi, suivie de celle de sa traduction à la pléiade. Pour le *Tārīḫ* je donnerai les références de l'édition libanaise de ʿĀdil b. Saʿad. Quand il s'agit de l'histoire du Maghreb (contenue dans les livres VI et VII), je ferai suivre de la référence à la traduction d'A. Cheddadi. Pour la translittération j'ai adopté le système de translittération Arabica. J'ai conservé la translittération courante pour Ibn Khaldûn : Khaldûn plutôt que Ḫaldūn. J'ai également utilisé et parfois cité les éditions de Qatremère et de Wāfī.

Abréviations des œuvres d'Ibn Khaldûn : – *Muqaddima*, (5vol.) : édition arabe d'A. Cheddadi.

– *Tārīḫ*, (vol. 2-6) : édition arabe d'A. b. Saʿad de l'*Histoire* d'Ibn Khaldûn (hors *Muqaddima*).
– *LE*, (2 vol.) : tr. française A. Cheddadi.
– *The Muqaddimah* : tr. Anglaise F. Rosenthal
– *Les prolégomènes* : tr. fr. W. De Slane
– *Discours* : tr. fr. v. Monteil

PARTIE 1

L'histoire et les sciences

∴

Introduction

Dans cette partie, il s'agira d'examiner la méthode d'Ibn Khaldûn, qui s'avérera être une synthèse épistémologique. Dans la mesure où il a prétendu fonder une nouvelle science, l'analyse commencera par la manière dont la *Muqaddima* se distingue des autres introductions historiographiques de son temps, notamment de celles d'al-Iǧī, d'al-Kāfiyaǧī et d'al-Saḫāwī. S'il y a des notions communes au sein de ces historiographies, par exemple celle de *ḫabar*, aucune des autres introductions n'est comparable à la *Muqaddima*. En prétendant fonder une « nouvelle science », Ibn Khaldûn a cherché à la distinguer des genres déjà établis, notamment la rhétorique, la « science politique » et les miroirs des princes. Beaucoup de commentateurs modernes l'ont pris au mot, pensant trouver une nouveauté absolue dans la *Muqaddima*, qui serait, pour certains, plus proche des sciences européennes de la modernité que des épistémologies de son temps. En retraçant la généalogie méthodologique et conceptuelle de la « nouvelle science » d'Ibn Khaldûn, nous verrons qu'il emprunte aux sciences de son temps, dans lesquelles il puise ses concepts, parfois sa méthode, et avec lesquelles il est en dialogue constant. L'enjeu n'est pas de minimiser l'originalité et la nouveauté de sa démarche, mais de la comprendre à partir de son propre réseau de significations, au sein duquel elle a été rendue possible. Comprendre la *Muqaddima* à partir des sciences arabes et islamiques, telles qu'elles étaient disponibles dans le Maghreb du XIV^e^ siècle, c'est se donner les moyens de comprendre les enjeux de son écriture. Ibn Khaldûn cherche à élaborer une science qui énonce les conditions de possibilité d'un événement historique. Cela implique une analyse du politique qui emprunte certaines thématiques à d'autres genres, en particulier les miroirs des princes, mais tente de les agencer d'une manière systématique qui puisse permettre de dégager certaines régularités archétypales.

C'est cette dimension de généralisation (qui consiste à dégager des processus généraux et génériques à partir d'occurrences particulières) propre à la « nouvelle science », qui compte dans les lectures plus ou moins critiques que fait Ibn Khaldûn des sciences de son temps. Comment concilier l'approche empirique, attentive aux variations du sensible, et sa temporalité phénoménale nécessairement changeante – par exemple, les successions dynastiques et ce qu'elles comptent de revers de fortune, d'inattendus et de trahisons, que l'historien maghrébin a expérimentés, parfois au risque de sa propre vie –, d'un côté, et l'épistémologie d'origine aristotélicienne selon laquelle il n'y a de connaissance que du général et du nécessaire, d'un autre côté ? Quels types de légalité et de rationalité peut-on dégager des phénomènes historiques et politiques,

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-003

qui n'annulent pas leur contingence et leur nature proprement « possible » ? C'est dans ce cadre qu'Ibn Khaldûn va opérer sa synthèse épistémologique, qui ne doit pas plus à Aristote qu'aux sciences proprement islamiques, comme le *kalām* et les *uṣūl al-fiqh*.

CHAPITRE 1

La « nouvelle science » d'Ibn Khaldûn et les sciences de son temps

> Il est nécessaire, pour atteindre n'importe quel but, d'avoir une voie pour y accéder, et une cause par laquelle on y parvient[1].

1 Le projet d'une nouvelle science

1.1 La *Muqaddima* et l'historiographie arabe classique

Il existe une longue tradition historiographique arabe en contexte islamique prémoderne. Si l'origine d'un genre est toujours sujette à caution, on voit fleurir de nombreux historiens à l'époque classique, au IXe siècle, sous domination abbasside. L'histoire à proprement parler, comme genre littéraire distinct, a des origines multiples en islam. Le genre emprunte probablement à une tradition antéislamique, dans laquelle le passé est mis en récit sous une forme poétique, servant ainsi l'établissement d'un sentiment d'appartenance tribal, qui peu à peu va se muer en conscience historique. L'histoire prend alors une triple fonction, sociale, religieuse et politique : assurer la continuité d'une conscience commune, faire du référent religieux un répertoire exemplaire d'actions héroïques morales, établir les généalogies des dynasties régnantes. En effet, une fois l'Empire constitué, les historiographies assument une fonction de légitimation du pouvoir théologico-politique, à travers les récits des conquêtes islamiques, des grandes batailles, des généalogies des groupes tribaux dominants. Ils sont souvent dédicacés à des princes qui, parfois, les ont explicitement commandés. Par ailleurs, beaucoup d'historiens arabes le notent, l'histoire, en tant que mise en récit du passé, est un genre littéraire populaire, apprécié des salons et des discussions, tant par les élites que par la masse. Le genre historiographique semble donc, de prime abord, assez éloigné de la philosophie, par ailleurs en pleine effervescence également aux IXe et Xe siècles.

1 Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma wa ẓill al-ġamāma fī l-ulfa wa-l-ālāf*, ed. A. al-Turkumānī, Gothenburg, Dār Ibn Ḥazm, 2013, p. 214.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-004

Les savants musulmans avaient coutume de distinguer les sciences rationnelles (*al-ʿulūm al-ʿaqliyya*) des sciences de la transmission (*al-ʿulūm al-naqliyya*). L'histoire appartient davantage à cette dernière catégorie, parfois nommée improprement « sciences religieuses ». En réalité, si cette dernière catégorie comprend effectivement les sciences proprement religieuses, la distinction entre les sciences fondées sur la raison (*ʿaql*) et celles fondées sur la transmission (*naql*) est avant tout épistémologique, fondée sur les normes en fonction desquelles on peut établir une vérité, et non théologique, fondée sur celles du sacré et du profane. De fait, l'histoire est une science profane, quand bien même elle partage sa méthode avec certaines sciences religieuses. Il est en effet bien connu que l'historiographie arabe classique est liée au développement de la tradition islamique, via la collecte de hadiths, c'est-à-dire la constitution de recueils de paroles prophétiques. Les historiens sont ainsi souvent, également, des traditionnistes, à l'image d'al-Balāḏurī[2]. La fonction théologico-politique de l'histoire ne se réduit d'ailleurs pas à une fonction de légitimation du pouvoir, profane ou théocratique. Beaucoup d'historiens assument une fonction éthique, du type de celles qu'on trouve dans le genre des miroirs des princes, et qu'on retrouvera chez Ibn Khaldûn.

Muqadddima se traduit par « prolégomènes » ou encore « prémisse ». Les prémisses d'une démonstration sont les *muqaddimāt*, soit les principes – au double sens de ce qui vient en premier et de ce qui fonde. Il s'agit plus que d'une introduction à l'histoire, c'est ce qui vient, d'une part, fonder l'histoire et, d'autre part, fournir un état des lieux des sciences de son temps. Ibn Khaldûn se fait donc polygraphe, établissant la *Muqaddima* comme un objet hybride dans sa méthode et encyclopédique dans ses thématiques. De nombreuses historiographies en contexte islamique prémoderne sont précédées d'une introduction qui parle de l'histoire, et qui en expose parfois la méthode. On trouve déjà une introduction avec des éléments méthodologiques chez al-Ṭabarī (m. 310 / 923) et al-Masʿūdī (m. 346 / 956), et cela semble devenir courant par la suite[3]. Toutefois, aucune introduction n'est comparable en taille à celle d'Ibn Khaldûn : sa seule ampleur détone par rapport aux autres introductions historiographiques[4].

---

2 Voir à ce propos T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 58-61.

3 Les historiens précédents du IXe siècle ne semblent pas avoir eu fourni des éléments méthodologiques dans leurs introductions. On n'en trouve pas chez al-Balāḏurī (m. 279 / 892), ni chez al-Dīnawarī (m. 282 / 895), ni chez al-Yaʿqūbī (m. 284 / 897).

4 Ibn al-Ṭabāṭaba davantage connu sous le nom d'Ibn al-Ṭiqṭaqā (m. 709 / 1309), a écrit une longue introduction à son histoire, qui s'avère être un miroir des princes (Ibn al-Ṭiqṭaqā, *al-Faḫrī fī l-ādāb al-sulṭāniyya wa l-duwal al-islāmiyya*, éd. H. Derenbourg, Paris, Librairie Émile

Si la *Muqaddima*, par son aspect encyclopédique, traite de multiples thématiques, dans lesquelles s'entremêlent de nombreuses sciences, Ibn Khaldûn a pour projet de fonder une nouvelle science, une « science du peuplement humain » (*ʿilm al-ʿumrān al-bašarī*[5]) :

> Tel est le but du livre I de cet ouvrage. Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une science indépendante (*ʿilm*^{un} *mustaqill*^{un}). Celle-ci a un objet (*mawḍūʿ*), et il s'agit du peuplement humain (*al-ʿumrān al-bašarī*) et de la société humaine (*al-iǧtimāʿ al-insānī*). Elle a également des problèmes (*masāʾil*) propres, et il s'agit de la détermination (*bayān*), l'un après l'autre, des accidents et des modes qui se rattachent à son essence (*mā yalḥaquhu min al-ʿawāriḍ wa-l-aḥwāl li-ḏātihi wāḥidat*^{an} *baʿd uḫra*). Il en va de même pour toutes les sciences, qu'elles reposent sur une convention (*waḍʿiyy*^{an}[6]) ou sur la raison (*ʿaqliyy*^{an})[7].

La détermination de la science présente ici s'inscrit dans un horizon méthodologique héritier des *Seconds analytiques* Aristote, tel qu'il a été commenté et relu par les *falāsifa*. Toute science se définit ainsi par un genre-sujet, qui a ses problèmes propres et dont il s'agit d'expliciter les propriétés essentielles, les modalités et les concomitants, ce qui constitue le but (*qaṣd*) de la science en question[8]. Nous verrons plus loin la manière dont ce cadre épistémique a été retravaillé dans la philosophie post-classique en contexte islamique prémoderne, ouvrant la voie à un savoir relationnel et phénoménal. Ce qui attire l'attention ici c'est qu'Ibn Khaldûn cherche à intégrer sa « nouvelle science » à un corpus organisé et constitué de sciences existantes. Il existe une longue tradition de classification des sciences en islam, aucune ne comporte la « science du peuplement humain » dont l'historien maghrébin est le premier à parler. Ce projet doit être interrogé, tant du point de vue de ses prédécesseurs, qui

---

Bouillon, 1895). Loin d'être une pratique courante, c'est à ma connaissance le seul exemple d'une telle introduction dans l'historiographie arabe classique.

5 Je reprends ici la traduction de M. Abbès, dans *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, P.U.F., 2009, p. 259.

6 C'est-à-dire sur la tradition.

7 *Muqaddima*, I, p. 56 ; *LE*, I, p. 255.

8 Voir par exemple le commentaire d'al-Fārābī, dans *Al-mantiq ʿind al-Fārābī*, ed. M. Fakhry, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1987, p. 59. Les *Seconds analytiques* ont fait l'objet de commentaires développés par les philosophes arabes, et il est probable qu'Ibn Khaldûn connaissait celui d'Averroès. Sur la réception d'Averroès du texte d'Aristote, voir H. Hugonnard-Roche, « Averroès et la tradition des *Seconds analytiques* », dans G. Endress et J.A. Aertsen (dir.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden, Brill, 1999, 171-187.

ne témoignaient pas de la même ambition dans leurs historiographies, que du point de vue de sa postérité, laquelle ne semble pas y avoir prêté attention. Franz Rosenthal a émis l'hypothèse qu'Ibn Khaldûn a initié un mouvement de renaissance de l'historiographie qui émerge au XV^e^ siècle[9]. Il est vrai que cette période voit fleurir des historiens de talent, et qu'on voit apparaître des défenses de l'historiographie entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècles, celle d'al-Iǧī (contemporain d'Ibn Khaldûn, il a composé son livre *Tuḥfat al-faqīr ilā ṣāḥib al-sarīr – Offrande du pauvre au maître du trône* – à peu près à la même époque, en 783 / 1381-1382 selon F. Rosenthal[10]), d'al-Kāfiyaǧī (*Al-muḫtaṣar fī ʿilm al-tārīḫ – Compendium sur la science de l'histoire* – rédigé en 867 / 1463[11]) et d'al-Saḫāwī (m. 902 / 1497, *Al-iʿlān bi-l-tawbīḫ li-man ḏamma ahl al-tawrīḫ – Publication du démenti de ceux qui critiquent les historiens*[12]). S'il est permis de douter qu'Ibn Khaldûn ait impulsé une nouvelle manière de faire de l'histoire, il est certain qu'il a écrit à une époque où l'historiographie arabe se renouvelait[13]. Toutefois, son influence, si elle est largement diffuse dans sa postérité, reste sporadique dans chaque œuvre, où, même quand Ibn Khaldûn est largement repris, on trouve la *Muqaddima* dépouillée de son armature théorique, comme c'est le cas chez l'andalou Ibn al-Azraq sur lequel on reviendra. Moins géniales que celle d'Ibn Khaldûn, mais tout de même réflexives quant à la méthode utilisée, les introductions à l'histoire d'al-Iǧī, d'al-Kāfiyaǧī et d'al-Saḫāwī nous renseignent sur la conception de l'historiographie du temps d'Ibn Khaldûn.

L'histoire consiste à organiser les événements de manière consécutive[14], et nous verrons que la méthode qui permet d'authentifier les récits historiques (*aḫbār*) provient de la « science des fondements du droit » (*uṣūl al-fiqh*)[15]. Si Ibn

9 F. Rosenthal *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968, p. 117.

10 F. Rosenthal, Ibid., p. 202. Le Livre est traduit dans le même volume p. 201-244.

11 Al- Kāfiyaǧī, *Al-muḫtaṣar fī ʿilm al-tārīḫ*, ed. M.K. al-Dīn ʿIzz al-Dīn, Markaz taḥqīqāt kumbiūtūrī ʿulūm al-islām, Beyrouth, 1990. Le texte est partiellement traduit par F. Rosenthal dans *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 245-261.

12 Al-Saḫāwī, *Al-iʿlān bi l-tawbīḫ li-man ḏamma ahl al-tawrīḫ*, ed. Ṣ. A. al-ʿAlī, Muʾassasa al-risāla, Beyrouth, 1986. Le texte est traduit en anglais par Rosenthal dans *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 263-529.

13 Sur l'historiographie mérinide à l'époque d'Ibn Khaldûn, voir l'étude M. Shatzmiller, *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, Brill, 1982. Voir en particulier le chapitre 14 (p. 71-89) dans lequel elle fait l'hypothèse d'une influence majeure de son contemporain Ibn al-Ḫaṭīb.

14 Cela participe de la définition du *Tārīḫ* rappelée dans les introductions d'al-Iǧī (dans F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 207), d'al Kāfiyaǧī (*Al-muḫtaṣar*, op. cit., p. 249) et d'al-Saḫawī (*Al-iʿlān*, op. cit., p. 271).

15 On trouve une remarque qui stipule l'inverse dans l'introduction au volume *Chroniques Médiévales: Temps, Narration, Usages*, de la revue *Studia Islamica*, cosignée par G.

Khaldûn admet lui-même ses emprunts aux sciences de son temps, et notamment aux *uṣūl al-fiqh* et aux miroirs des princes, al-Iǧī, al-Kāfiyaǧī et al-Saḫāwī, ne cherchant pas à subvertir le genre en développant une nouvelle science, sont encore plus explicites sur ce qu'ils doivent aux sciences de la transmission. Ainsi, le concept de *ḫabar* est celui-là même qui est utilisé dans les *uṣūl*, et il y est authentifié par les mêmes procédés[16]. L'idée khaldûnienne, qui veut que la science de l'histoire s'occupe du possible[17], est affirmée de la même manière par la distinction entre les types de récit historique (*ḫabar*, pl. *aḫbār*) selon qu'ils sont théoriquement possibles (*mumkin maʿqūl*) ou au contraire impossibles, ou observables par les sens (de manière régulière et familière ou au contraire de manière extraordinaire)[18], et dont les conditions de possibilité sont listées[19]. En dernier ressort, c'est toujours l'observation sensible qui prime et qui rend possible un *ḫabar*, à tel point qu'al-Iǧī explique qu'on peut rejeter un récit fondé sur la perception du monde de l'invisible, non pas au nom d'un quelconque positivisme, mais au nom du fait que les transmetteurs, hommes ordinaires qui n'ont pas accès à l'invisible, ne peuvent pas en témoigner[20]. Pour ce qui est des thématiques privilégiées, c'est celle de l'histoire des dynasties qui a la faveur des historiens[21]. Le rapport du *ḫabar* au témoignage est également explicité : il remplace le témoignage des sens, il permet au lecteur de se faire comme le contemporain des événements décrits, et d'être familier des

---

Martinez-Gros, F. Micheau et H. Touati : « Ce n'est pas l'histoire qui rejoint la pratique des sciences religieuses et juridiques islamiques ; ce sont ces sciences religieuses qui se plient aux méthodes de l'histoire ». Cette affirmation n'est pas fondée sur l'idée que les auteurs arabes médiévaux se faisaient de l'histoire. Les trois auteurs, présument que le processus d'authentification des écrits, utilisé dans les sciences religieuses, relève d'un « processus proprement historien de production et de vérification du témoignage assez analogue à celui que nous utilisons encore » (« Introduction », *Chroniques Médiévales : Temps, Narration, Usages*, *Studia Islamica*, 104-105, 2007, p. 5-10). Ainsi, si on part du principe que la méthode des uṣūlistes relève de l'histoire, au sens moderne du terme, on peut faire dériver la première de la seconde.

A. al-Azmeh, *Muslim Kingships*, New York, I.B. Tauris, 2001, p. 86 sq.

16 al-Iǧī, dans F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 216. Al-Saḫāwī aussi fait le lien avec les *uṣūl al-fiqh* (*Al-iʿlān*, op. cit., p. 274-275). Sur notion de *ḫabar*, voir F. Rosenthal, Ibid., p. 11 sq. ; A. al-Azmeh, *Al-kitāba al-tārīḫiyya wa-l-maʿrifa. Muqaddima fī uṣūl ṣināʿat al-tārīḫ al-ʿarabī*, Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa li-l-ṭibāʿa wa l-našar, 1990, premier chapitre « uṣūl al-tāriḫ », p. 11-42.

17 *Muqaddima*, I, p. 311 ; *LE*, I, p. 458.

18 al-Iǧī, *Tuḥfa*, op. cit., p. 218.

19 al-Iǧī, *Tuḥfa*, op. cit., p. 227. Les conditions de possibilité établies dans la *Muqaddima* ne s'y retrouvent pas.

20 Al-Iǧī, *Tuḥfa*, op. cit., p. 228.

21 Al-Saḫāwī, *Al-iʿlān*, op. cit, p. 285.

événements passés[22]. Al-Iǧī a eu pour maître son homonyme, philosophe et théologien, ʿAḍud al-Dīn al-Iǧī (m. 756 / 1355) , auprès duquel il s'est formé à la culture théologique et philosophique de son temps, similaire à celle d'Ibn Khaldûn[23]. Il s'agit d'une culture philosophique dans laquelle Aristote est connu et intégré aux développements du *kalām* parmi d'autres sources, et qui est mise au service de l'établissement de l'histoire comme science[24].

Par ce bref passage en revue des thématiques méthodologiques abordées dans les historiographies des XIVe et XVe siècles, on constate, d'une part, que sont abordés l'objet de l'histoire, ses fondements (les récits historiques), sa méthode et son intérêt, et, d'autre part, qu'aucun de ces auteurs n'a ressenti le besoin de développer une « nouvelle science », autre que la science de l'histoire qu'al-Saḫāwī a explicitement cherché à défendre. Pourquoi, dès lors, Ibn Khaldûn a-t-il, quant à lui, ressenti la nécessité de fonder une nouvelle science et de quelles autres sciences se distingue-t-elle ? Il précise à propos de cette « nouvelle science » :

> Sache que le discours à propos de cet objectif[25] (*ġaraḍ*) est un nouvel art (*mustaḥdaṯ al-ṣanʿa*), au cheminement hors du commun (*ġarīb al-nazaʿa*) et qui est d'une grande utilité (*ʿazīz al-fāʾida*). C'est ce qu'a montré une recherche approfondie. Il ne s'agit pas de la science de la rhétorique (*ʿilm al-ḫiṭāba*), qui est un des livres de la logique[26]. En effet, la rhétorique a pour objet les discours persua-

22 Al-Saḫāwī, Ibid., p. 298. Ṭāškōprūzādeh, *Miftāḥ al-saʿāda* (*La clé du bonheur*), tr. anglaise par Rosenthal dans *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 531.

23 L'œuvre la plus connue d'al-Iǧī le théologien est *Al-mawāqif fī ʿilm al-kalām* (*Les différentes positions* dans la science du kalām). Voir à ce propos A. Dhanani, « *Al- Mawāqif fī ʿilm al- kalām* by ʿAḍūd al-Dīn al-Ījī (d. 1355), and its Commentaries » *in* K. el-Rouayheb et S. Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 375-396. L'auteur montre notamment la grande influence qu'a eu le *Muḥaṣṣal* de Rāzī, qu'Ibn Khaldûn a abrégé, sur l'auteur des *Mawāqif*. À propos de l'influence du philosophe al-Iǧī sur son homonyme historien, voir C. Markievicz, *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam. Persian Emigres and the Making of Ottoman Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 208.

24 C. Markievicz, Ibid., p. 209.

25 Celui de développer une « science du peuplement » dont Ibn Khaldûn a montré les enjeux juste avant.

26 L'*Organon* tel que nous le connaissons est l'*Organon* court, qui comprend les six livres traditionnels de la logique. Les philosophes arabes le font précéder par l'Isagoge de Porphyre, et ont soutenu ce qu'on appelle l'*Organon* long, lequel comprend, en plus des six livres, la *Rhétorique* et la *Poétique*. Les spécialistes de la logique aristotélicienne dans le monde arabe ont longtemps minimisé le rôle de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, qu'ils estimaient être adjoints à l'Organon arabe par accident et tradition (voir par exemple I. Makdour, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, Vrin, 1969, p. 14). D. Black a tenté, elle, de

> sifs (*al-aqwāl al-muqniʿa*) pour faire tendre la masse vers une opinion ou pour l'en détourner. Il ne s'agit pas non plus de la science politique (*ʿilm al-siyāsa al-madaniyya*). Celle-ci traite de l'art de gouverner un foyer ou une cité, en fonction des mœurs (*aḫlāq*) et de la sagesse (*ḥikma*), dans le but de diriger le comportement de la masse de telle manière qu'il soit favorable à la conservation et à la pérennité de l'espèce. L'objet de [la science du peuplement humain] diffère donc de ces deux sciences, bien qu'il puisse leur ressembler[27].

La nouvelle science du peuplement humain d'Ibn Khaldûn, n'est ni la rhétorique, ni la science politique. Les auteurs arabes ont souvent systématisé la classification des sciences, selon différents critères[28]. Ibn Khaldûn reprend, dans la sixième partie de la *Muqaddima*, une distinction traditionnelle entre les sciences rationnelles (*maʿqūlāt*) et les sciences qui reposent sur la transmission (*manqūlāt*)[29]. Ces dernières dépendent de la transmission d'un contenu, que ce dernier soit révélé (dans le cas du *fiqh* et de la théologie) ou profane (dans le cas de l'histoire). Ibn Khaldûn lui-même ne laisse pas de place à sa propre science dans la sixième partie, ni même à la science de l'histoire[30]. L'historien magh-

---

justifier la place de la rhétorique et de la poétique dans *Logic and Aristotle's Rhetoric and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, Brill, 1990.

27 *Muqaddima*, I, p. 56 ; LE, I, p. 256.

28 Sur les classifications des sciences dans l'Islam médiéval voir F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London, Routledge, 1994 (première édition : 1975), p. 52-62. Il présente différentes traductions des passages qui portent sur la classification des sciences, chez al-Ḫuwārizmī (*Mafātiḥ al-ʿulūm*), al-Fārābī (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*), dans les *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ*, Ibn Ḥazm (*Risāla marātib al-ʿulūm*), Ibn Sīnā (*Kitāb al-Najā*). L'étude d'Osman Bakar se concentre quant à elle sur les classifications d'al-Fārābī, d'al-Ġazālī et de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī : *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Texts Society, 1998 (première édition 1992). Pour une présentation systématisée, érudite et synthétique des différents types de classification des sciences dans l'islam médiéval en fonction de leurs principes, de leurs méthodes, de leurs fins, de leur origine – islamique ou non – de la manière dont le savoir s'y acquiert etc., voir A. al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, London, Routledge, 2013 (1986), p. 155-183.

29 Sur les sciences chez Ibn Khaldûn, voir Z. Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn*, London, Routledge, 2003, p. 33-76. Le passage est pour partie repris en français dans « Un aperçu de l'épistémologie d'Ibn Khaldûn » dans H. Touati, *Ibn Khaldûn et les sciences humaines*, Paris, Cerf, 2024, p. 17-54 (l'auteur ajoute une troisième science qu'il appelle « spirituelle » et qui comprend la sorcellerie et la science des talismans, voir p. 47 sq.). Je ne partage toutefois pas la vision de l'auteur du rapport d'Ibn Khaldûn à la *falsafa* (p. 51 sq.).

30 Ibn Ḥazm laissait, lui, une place à la science des récits historiques (*ʿilm al-aḫbār*). Il distingue les sciences qui diffèrent selon les peuples (les sciences religieuses, l'histoire et la science du langage), de celles qui sont les mêmes partout (l'astronomie, l'arithmétique, la médecine et la philosophie). La science des informations historiques se subdivise selon une classification thématique : par royaume (*mamālik*), par annales (*ʿalā al-sinīn*),

rébin prend donc soin de distinguer sa propre science des sciences existantes, et notamment de celles auxquelles elle pourrait ressembler, car elle traite de problèmes connexes :

– La rhétorique est une science du discours, en tant que ce discours n'est pas fondé sur un syllogisme rationnel, mais emporte tout de même l'adhésion.
– La science politique traite des conditions de possibilité de la concorde sociale et de l'art de gouverner.

La *Muqaddima* traite effectivement de discours non fondés sur des syllogismes rationnels (qui traitent des *maʿqūlāt*) : les discours historiques (qui font partie des *manqūlāt*). Les sciences qui traitent de discours rapportés ont été abordées dans la science des hadiths, dans les traités sur les fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*) ainsi que, par les philosophes, dans les commentaires de la *Rhétorique* et de la *Poétique* de l'*Organon*[31]. Les problèmes qui vont intéresser Ibn Khaldûn diffèrent de ceux traités dans la *Rhétorique*, qui concernent davantage, dans leur lien avec les discours historiques (rapportés), le fondement cognitif de la reconnaissance de leur vérité[32]. Toutefois, nous verrons plus loin que la réception arabe de la *Poétique* a probablement influencé Ibn Khaldûn.

1.2 La nouvelle science et les miroirs des princes

Ibn Khaldûn distingue également sa science du peuplement de ce qu'il appelle la science politique (*ʿilm al-siyāsa l-madaniyya*). L'expression *siyāsa madaniyya* paraît clairement farabienne, et la science politique fait partie de sa classification dans *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*[33]. L'historien maghrébin la définit comme une

---

par pays (*bilād*) et par classes (*ṭabaqāt*, cela désigne en général les classifications des savants par génération). Voir Ibn Ḥazm, *Risālat marātib al-ʿulūm*, dans *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī*, vol. 4, ed. I. ʿAbbās, al-Muʾassasa al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, Beyrouth, 1983, p. 78-79.

31 Sur la définition et les fins de la rhétorique, voir par exemple l'analyse de M. Aouad du commentaire moyen de la rhétorique d'Averroès dans *Le commentaire moyen à la rhétorique d'Aristote par Averroès*, thèse de doctorat, Paris, 2001, vol. 1, p. 56-121.

32 Voir l'introduction de Z. Bou Akl dans *Averroès : le philosophe et la loi. Édition, traduction et commentaire de l'abrégé du Mustaṣfa*, Berlin, De Gruyter, 2015, notamment p. 10 sq.

33 Al-Fārābī, « al-faṣl al-ḫāmis fī l-ʿilm al-madanī wa ʿilm al-fiqh wa ʿilm al-kalām » (désormais « fī l-ʿilm al-madanī »), dans *Kitāb al-milla wa nuṣūṣ uḫrā*, ed. M. Mahdi, Dār al-Mašriq, 1991, p. 69-76. Pour la traduction française, voir J. Jabbour et C. Molino-Machetto, « Al-Fārābī. *Sur la science politique, la jurisprudence et la science théologique*. Présentation et traduction : « Al-faṣl al-ḫāmis fī l-ʿilm al-madanī wa-ʿilm al-fiqh wa-ʿilm al-kalām », *Théorèmes – penser le religieux* (en ligne), 24, 2026. Sur le terme *madanī*, voir D. Gutas, « The Meaning of madanī in al-Fārābī's 'Politcal' Philosophy », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57, 2004, p. 259-282. D. Gutas y affirme qu'Ibn Khaldûn est le premier philosophe politique arabe. Voir la discussion qu'engage M. Abbès dans « L'Aristote poli-

science normative qui stipule que le comportement de la masse dépend de celui du prince. Cette définition est différente de celle qu'il donne d'*al-siyāsa al-madaniyya* dans la troisième partie de la *Muqaddima*, dans laquelle il critique cette science en visant clairement les *falāsifa*, il parle alors d'une Cité où chacun doit se diriger de telle manière que la Cité puisse se passer de gouvernants[34]. Vise-t-il les *falāsifa* dans le premier passage cité de l'introduction ? L'expression *ilm al-siyāsa l-madaniyya*, à ma connaissance, n'apparaît pas dans les miroirs des princes, dont Ibn Khaldûn parle ensuite. Il semble difficile ici de ne pas penser à la science politique telle qu'elle est classifiée et définie par al-Fārābī, même si l'historien maghrébin est assez évasif. L'idée que la science politique s'occupe de diriger le comportement de la masse conformément aux mœurs (*aḫlāq*) et à la sagesse (*ḥikma*) paraît à première vue compatible avec la manière dont al-Fārābī la présente. Ce dernier, toutefois, ne semble pas employer *aḫlāq* dans un sens normatif, mais plutôt comme un synonyme de *saǧāyā*, les dispositions naturelles. Chez al-Fārābī, il s'agit de ce avec quoi le législateur doit composer, et même ce dont il doit provoquer la transformation, pour entraîner un cercle vertueux : les bonnes conditions favorisant les bonnes dispositions, engendrant à leur tour les bonnes actions[35]. De même, le terme *ḥikma* est absent du traité farabien. Toutefois, on sait que ce terme est davantage en usage dans la philosophie arabe post-classique que celui de *falsafa*, utilisé par al-Fārābī[36], et le texte d'Ibn Khaldûn reste assez vague pour ne pas entrer en contradiction avec celui du Second maître.

Ibn Khaldûn cite un peu plus loin Ibn al-Muqaffaʿ et al-Ṭurṭūšī, comme auteurs ayant traité de sujets connexes, mais de manière non systématisée[37]. Leurs propos ne seraient pas démontrés comme le sont les siens (*ġayr mubarhan kamā barhanāhu*). Le *Sirāǧ al-mulūk* d'al-Ṭurṭūšī est, selon Ibn Khaldûn, organisé par thématiques qui compilent des récits d'événements et de maximes des sages persans (*yastakṯiru min al-aḥādīṯ wa-l-āṯār wa-yanqulu kalimāt mutafarriqa li-ḥukamāʾ al-Furs*). Le *Secret secretorum* du pseudo-Aristote est également critiqué de la même manière, comme manquant de preuve et

---

tique et les philosophes arabes », dans Id., *Philosophie politique et arts de gouverner à l'Âge classique de l'Islam*, Paris, Garnier, 2018, p. 21-74 (p. 40-41 pour la discussion de la thèse de D. Gutas).

34 *Muqaddima*, II, p. 111-112 ; *LE*, I, p. 639. Nous verrons plus loin qu'il est bien possible qu'Ibn Khaldûn ait connu les œuvres de philosophie politique d'Avempace et d'Averroès, bien qu'il ne les cite pas nommément.

35 Al-Fārābī, « fī l-ʿilm al-madanī », op. cit., p. 69 sq.

36 Voir F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York, Oxford University Press, 2021, en particulier le chapitre 1 : « Post-Classical Philosophy in its Islamic Context », p. 25-76.

37 *Muqaddima*, I, p. 59 ; *LE*, I, p. 258.

d'arguments[38]. Ibn Khaldûn a souhaité distinguer son œuvre des miroirs des princes, car il aurait probablement souhaité être lu autrement, c'est-à-dire non pas comme une compilation d'observations empiriques et de maximes de sagesse, mais comme un réagencement du savoir, conformément à son ambition de créer une nouvelle science systématique, qui aille au-delà de la collection ordonnée de maximes et de conseils adressés au prince dans sa conduite des affaires de la Cité. Or, la *Muqaddima* elle-même a pu être lue en son temps comme un miroir des princes. L'andalou Ibn al-Azraq (m. 899 / 1491), auteur du miroir *Badāʾiʿ al-silk fī ṭabāʿi al-mulk* (*Les merveilleuses perles sur la nature du pouvoir royal*), reprend de longs passages de la *Muqaddima*[39]. Cet ouvrage est important pour comprendre la manière dont la *Muqaddima* a été comprise par la postérité immédiate d'Ibn Khaldûn. Or, Aziz al-Azmeh l'a bien fait remarquer, Ibn al-Azraq en reprend des thématiques, des observations empiriques, comme Ibn Khaldûn le faisait lui-même à propos des miroirs précédents, mais ne fait pas référence à sa nouvelle science[40]. ʿAlī Sāmī al-Naššār, philosophe égyptien qui a édité les *Badāʾiʿ*, explique qu'Ibn al-Azraq nous renseigne à la fois sur la manière dont Ibn Khaldûn a été lu et sur ses sources, parmi lesquelles le miroir des princes d'Ibn Ruḍwān (parfois orthographié Riḍwān) (m. 782 / 1382) : *al-Šuhub al-lāmiʿa fī al-siyāsa al-nāfiʿa* (Les étoiles brillantes en matière de politique bénéfique[41]), dont il est également éditeur et qui serait sous-estimée selon lui[42]. Ibn Ruḍwān était en effet un contemporain et ami d'Ibn Khaldûn, secrétaire à la cour mérinide[43], sur lequel l'historien maghrébin ne tarissait

38 Le texte est édité par A. Badawī : *Kitāb al-siyāsa fī tadbīr al-riyāsa* (*Sirr al-asrār*), dans *al-Uṣūl al-yūnāniyya li-l-naẓariyyāt al-siyāsiyya fī l-islām*, ed. A. Badawī, vol. 1, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1954, p. 65-174.

39 Ibn al-Azraq, Badāʾiʿ al-silk fī ṭabāʾiʿ al-mulk, éd. A.S. al-Naššār, Al-dār al-ʿarabiyya li-l-mawsūʿāt, Beyrouth, 2006. E. Şahin perçoit dans ce texte une théorie de l'État, davantage qu'un miroir des princes. Voir *The Grand Critic of Ibn Khaldūn. Ibn al-Azraq and his Ideal Sultanate*, Leiden, Brill, 2024, p. 15-17. Elle différencie cette « théorie » tant du genre des miroirs que de la science khaldûnienne, davantage imprégnée de philosophie (voir également p. 52-55).

40 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn. An Essay in Reinterpretation*, London, Frank Cass & Co, 1982, p. 156-157.

41 Abū l-Qāsim Ibn Ruḍwān al-Maliqī, *al-Šuhub al-Lāmiʿa fī l-siyāsa al-nāfiʿa*, ed. A.S. al-Naššār, Casablanca, Dār al-ṭaqāfa, 1984.

42 *Badāʾiʿ*, « introduction de l'éditeur » (en arabe), p. 22 ; *al-Šuhub*, « introduction de l'éditeur » (en arabe), p. 31 sq. al-Naššār émet deux hypothèses censées expliquer que ni Ibn Khaldûn, ni Ibn al-Ḫaṭīb ne citent *al-Šuhub*, la première est la jalousie, hypothèse qui paraît invérifiable, la deuxième, plausible, est que le livre est dédié au sultan mérinide Abū Sālim Ibrāhim, tombé en disgrâce et destitué en 1361.

43 Sur la vie d'Ibn Ruḍwān, voir l'introduction (en arabe) de A.S. al-Naššār à son édition des *Šuhub*, et en particulier p. 24 sq. sur ses liens avec Ibn Khaldûn.

pas d'éloge[44]. Qu'Ibn Khaldûn ait lu ce livre, tout comme il a pu y emprunter quelques topiques et observations empiriques sur le pouvoir – la manière dont le roi doit se comporter vis-à-vis de ses sujets, les qualités louables, etc. – est possible. Le livre des *Šuhub* ne se distingue pas dans sa structure, ses thématiques et sa manière de les aborder, du genre des miroirs, c'est-à-dire des *ādāb sulṭāniyya* (ou *ādāb al-mulūk*), à savoir les *Fürstenspiegel* ou miroirs des princes[45]. De manière générale, il s'agit d'une littérature qui traite des pratiques du pouvoir et de l'éthique du roi, et moins des fondements du pouvoir et des investitures politico-religieuses. Ibn al-Ṭiqṭaqā (m. 1309) a écrit un miroir des princes en guise d'introduction à son histoire, dans lequel il commence par différencier son traité politique de ceux qui traitent du fondement du pouvoir et de ses fonctions théologico-politiques[46]. Finalement, les miroirs traitent de *siyāsa*, c'est-à-dire, en un sens assez général, des arts de gouverner[47].

L'étymologie du terme *siyāsa* fait débat au sein même des sources médiévales, les sources mameloukes tardives rapprochant ce terme du « code de lois » de Gengis Khan, originellement nommé *yāsa* (voire *sī yāsa*[48]), puis déformé en

---

44 « Autobiographie », *LE*, I, p. 63-64. Voir également comment il le désigne dans *Muqaddima*, III, p. 293 (*LE*, I, p. 1142) : *Ṣāhibunā l-fāḍil* (mon excellent ami).

45 Sur la tradition des miroirs en Islam, voir M. Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, P.U.F., 2009, chap. 1 « La tradition des miroirs des princes », p. 19-121. Sur les différentes manières de nommer ce genre, voir K. ʿAbdallatif, *Fī tašrīḥ uṣūl al-istibdād : qirāʾa fī niẓām al-ādāb al-sulṭāniyya*, Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa li-l-ṭibāʿa wa l-nāšar, 1999, p. 52-56. Ce dernier explique que bien que ce genre se rapproche de celui du conseil, il a un contenu politique qui justifie l'appellation *ādāb sulṭāniyya*. Sur l'origine du genre du conseil (*naṣīḥa*) en islam voir C. Gilliot, « In consilium tuum deduces me : le genre du "conseil", naṣīḥa, waṣiyya dans la littérature arabo-musulmane : In Memoriam Père Louis Pouzet, S.J. », *Arabica*, 2007, 54 (4), p. 466-499. Sur les miroirs des princes latins en contexte chrétien, voir M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Pais, Seuil, 1995, p. 45-59.

46 Ibn al-Ṭiqṭaqā, *al-Faḫrī*, op. cit., p. 20 (sur la nécessité pour le prince de prendre conseil, voir p. 32). M. Abbès cite ce passage pour définir le genre des miroir (*Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., p. 25). Voir également sur ce passage A. al-Azmeh, « al-Siyāsa wa al-lā siyāsa fī l-fikr al-ʿarabī » (« Le politique et le non-politique dans la pensée arabe »), dans A. al-Azmeh, *al-Turāṯ bayna s-sulṭān wa t-tārīḫ*, ʿUyūn al-maqālāt, Casablanca, 1987, p. 41-50.

47 Sur le concept de siyāsa, voir M. Abbès « Le concept de politique dans la pensée islamique. Qu'est-ce que la siyāsa ? », *Archives de philosophie*, 2019, 83, p. 683-699. Sur le sens historique du terme dans l'administration Abbaside, voir J. Schacht, *An introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 54.

48 Al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, ed. K.I. al-Manṣūr, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1998, vol. 3, p. 384. Ibn Taġrī Birdī (m. 1470), disciple d'al-Maqrīzī identifie l'origine de siyāsa à *sī yāsa* (*Al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, dār al-kutub al-miṣriyya, 1938, vol. 7, p. 182-183).

siyāsa par la suite[49]. L'étymologie ne dit toutefois pas tout de ses usages ni de l'évolution de ses sens possibles. Makram Abbès, en tentant de cartographier les usages du concept de *siyāsa*, critique ainsi une forme d'essentialisme linguistique qui fixerait définitivement le sens d'un terme à partir de son étymologie[50]. Notons d'ailleurs qu'Ibn Khaldûn, bien au fait de l'évolution des langues et de la sémantique des concepts, ne fait jamais référence au code de lois de Gengis Khan comme *yāsa kabīra*, mais comme *siyāsa kabīra*, alors même qu'il s'appuie sur l'historien mamelouk Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allah al-ʿUmarī (m. 1349) qui, lui, parle bien de *yāsa* dans le même contexte[51]. Il est possible qu'il accorde assez peu d'importance à l'origine du terme, et montre que la politique administrative est comprise dans la notion de *siyāsa*, sans nécessairement s'y réduire. La *siyāsa* est bien le sujet principal des miroirs, qui traitent assez peu des questions théologiques[52], même si cela n'empêche pas complètement une perméabilité des genres et des thématiques, qui autorise par exemple Ibn Ruḍwān à aborder le sujet théologico-politique de l'imamat, qu'on trouve ordinairement dans les traités juridico-théologiques (*aḥkām sulṭāniyya*)[53].

Peut-on alors dire qu'Ibn Khaldûn a puisé davantage qu'ailleurs dans les *Šuhub* d'Ibn Ruḍwān ? Ce dernier cite abondamment ses sources (comme Ibn al-Azraq), mais ce n'est pas le cas d'Ibn Khaldûn. L'étude complète des *Šuhub* dépasse le cadre de mon propos ici, mais il est évident à la première lecture que le projet d'une nouvelle science d'Ibn Khaldûn ne doit rien à Ibn Ruḍwān[54]. Il n'y a pas lieu de supposer qu'Ibn Khaldûn ait davantage emprunté

49 Sur cette question, voir la série d'étude de D. Ayalon « The Great Yāsa of Chingiz Khān : A reexamination », *Studia Islamica*, A (1971, nº 33, p. 97-140), B (1971, nº 34, p. 151-180), C1 (1972, nº36, p. 113-158), C2 (1973, nº38, p. 107-156). Voir en particulier C2 sur les explications de celui qui fut disciple d'Ibn Khaldûn, al-Maqrīzī.

50 M. Abbès, « Le concept de politique », op. cit., p. 684 sq.

51 D. Ayalon « The Great Yāsa of Chingiz Khān », C2, op. cit., p. 118-119.

52 Pour Al-Maqrīzī, lorsque la *siyāsa* est fondée sur la justice, elle devient une partie de la loi divine (*šarīʿa*). Cela n'implique pas qu'elles puissent se confondre entre elles, la *šarīʿa* fournit le cadre général à l'intérieur duquel s'exerce la *siyāsa* juste, dans la mesure même où elle définit la justice. Voir al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ*, op. cit., vol. 3, p. 384. La description qu'al-Maqrīzī fait du code de lois de Gengis Khān, *yāsa*, est critiquée par D. Ayalon (« The Great Yāsa of Chingiz Khān », C2, op. cit., p. 121 sq.). Sur le *yāsa*, voir également D.O. Morgan, « The Great Yāsa of Chingiz Khān and Mongol Law in the Īlkhanate », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1986, 49 (1), p. 163-176.

53 *Al-Šuhub*, op. cit., p. 74 sq. Il est possible que le miroir d'Ibn Ruḍwān ait constitué une exception dans le genre des *Fürstenspiegel*, voir A. al-Azmeh, *Muslim Kingship*, op. cit., p. 106-107.

54 C'est du reste également l'avis de F. Rosenthal (*A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 118).

à ses contemporains qu'à ses prédécesseurs, et le miroir le plus cité au Maghreb, bien qu'il ne le soit jamais par Ibn Khaldûn, est celui d'al-Murādī[55]. On cherchera en vain dans les *ādāb sulṭāniyya* le projet de fonder un nouveau type de savoir, qu'on ne trouvera ni du point de vue du politique ni du point de vue de l'histoire. Tout simplement, car le genre des *Fürstenspiegel* a une fonction de conseil et de critique du pouvoir, à partir d'un répertoire historique dans lequel on puise des maximes de sagesse[56]. Les usages de l'histoire dans ce genre ne sont pas des usages critiques, dans la mesure où l'on s'y intéresse à la valeur morale édificatrice du récit plutôt qu'à sa valeur épistémique de vérité. L'histoire dans les miroirs des princes ressemble fort à celle dont parle Aristote dans les *Poétiques* : des exemples dont la valeur morale ne dépend pas de leur vérité, mais de leur puissance mimétique[57].

De même, les références à l'État dynastique (*dawla*) ou au pouvoir royal (*mulk*) ne constituent pas des réflexions scientifiques sur sa nature ou sa généalogie. Le politique n'est pas thématisé en tant que science, mais existe en tant qu'ensemble non-systématisé de discours qui s'y rapportent et traitent de sa pratique. Aziz al-Azmeh a défini cette manière de traiter le politique dans les miroirs comme un « art de diriger les conduites », et l'a bien distingué de la science, qui doit organiser ses matériaux de manière systématique et qui traite des fondements de l'imāma (califat). Ainsi, l'objet à proprement parler du politique, c'est la royauté (le *mulk*)[58]. Les discours sur l'État dynastique (*al-dawla*) appartiennent à l'histoire, tandis que ceux sur l'imāma et les fondements théologico-politiques du pouvoir se trouvent au croisement des fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*) et des fondements de la religion (*uṣūl al-dīn*, traités dans le *kalām*). Les discours des miroirs des princes se rapportent à l'art des conduites humaines et ont une vocation pratique, d'exercice du pouvoir par l'imitation des grands rois et des sages. Ibn Khaldûn en donne un exemple en citant trois sources du « cercle de justice », maxime de sagesse politique répan-

55 Al-Murādī, *Kitāb al-Siyāsa aw al-Išāra fī Tadbīr al-Imāra*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003. Voir à ce propos A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, op. cit., p. 92.

56 Voir par exemple al-Ṭurtūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, ed. M.F. Abū Bakr, 2 vol., al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, Le Caire, 2022, p. 7 sq.

57 Averroès, *Talḫīṣ Kitāb al-Šiʿr*, ed. A. Haridi et C. Butterworth, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, Le Caire, 1986, p. 76-77, avec une référence à *Kalila et Dimna*. Traduction anglaise dans *Averroes' Middle Commentary on Aristotle Poetics*, trad. C. Butterworth, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 83.

58 C'est ce qui différencie le politique (*siyāṣa*, discours sur le *mulk*) du non-politique (*lā siyāsa*, discours sur *al-dawla* et sur l'imāma) selon A. al-Azmeh. Voir la conclusion de « al-Siyāsa wa-l-lā siyāsa fī l-fikr al-ʿarabī », op. cit., p. 50 et *Muslim Kingship*, op. cit., p. 89 sq.

due au Moyen-Orient[59]. Dans cette maxime, la justice est comprise du point de vue politique, et non du point de vue moral, en tant qu'elle participe de cet art des conduites humaines, c'est-à-dire l'art de gouverner en vue de conserver la cohésion du corps social, en lequel consiste le politique. La justice est au fondement de la prospérité de l'État :

> Oh roi ! La royauté (*mulk*) n'accomplit sa puissance que grâce à la loi divine (*al-šarīʿa*), à la réalisation de ses devoirs envers Dieu et à l'obéissance [qu'on Lui doit], en réglant ses conduites sous son autorité et en fonction de ses fins. Mais la loi divine ne peut être accomplie sans la royauté. La puissance de la royauté ne peut être accomplie sans les hommes. Les hommes ne peuvent exister que grâce aux richesses (*lā qiwām li-l-riǧāl illā bi-l-māl*). Il n'y a d'autre voie vers la richesse que celle de la prospérité humaine (*ʿimāra*), et il n'y a d'autre voie vers la prospérité humaine que celle de la justice. La justice est une balance installée parmi les hommes, dressée par le Seigneur qui en a désigné le gardien, et il s'agit du roi[60].

Cette maxime de sagesse circulait sous différentes formes au Moyen-Orient et a été reprise par les musulmans d'une manière qui leur semblait adéquate avec les principes de l'islam[61]. Ibn Khaldûn n'en critique à aucun moment le contenu, comme il ne critique pas le genre des miroirs, même s'il lui arrive de se distancier ici et là d'al-Ṭurṭūšī. Il explique que ces maximes ne reposent pas sur une science, et ne sont pas organisées en système[62], ni ne reposent sur une démonstration, comme on le voit dans ce qu'il dit d'Ibn al-Muaqaffaʿ :

> On trouve ainsi dans les propos d'Ibn al-Muqaffaʿ, et dans les digressions qu'il fait dans ses traités, des rappels de ce qui se rapporte aux pratiques politiques (*al-siyāsāt*) et beaucoup des questions traitées dans notre livre [mais] qui ne sont pas démontrées comme nous les avons démontrées. Il les rapporte en les évo-

---

59 *Muqaddima*, I, p. 58-59 ; *LE*, I, p. 257-258. Une formulation célèbre se trouve dans le *Secret des secrets* du pseudo Aristote : *Sirr al-asrār*, op. cit., p. 125. Sur le cercle de justice dans la pensée politique arabe, voir l'étude de L.T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London, Routledge, 2013 (sur les citations du cercle de justice par Ibn Khaldûn voir, p. 123-125). Voir également J. Dakhlia, *Harems et sultans*, vol. 1, op. cit., p. 262 sq.

60 *Muqaddima*, I, p. 58 ; *LE*, I, p. 257.

61 Voir l'introduction de L.T. Darling à *A History of Social Justice*, op. cit.

62 *Muqaddima*, I, p. 58 ; *LE*, I, p. 257. : *Yaqaʿ ilaynā al-qalīl min masāʾilihi fī kalimāt mutafarriqa li-ḥukamāʾ al-ḫalīqa* (il nous est parvenu un petit nombre des questions que [cette science nouvelle] traite dans des discours éparpillés des sages de l'humanité).

> quant à la manière de la rhétorique, dans une prose simple (*ʿalā uslūb al-tarsīl*) et par des propos éloquents[63].

Dans les études sur les miroirs des princes, on trouve une divergence d'approches entre les commentaires qui en font des recueils épars de sagesse, sans véritable organisation méthodologique et thématique, et ceux qui, au contraire, y voient une rationalité et une unité conceptuelle et épistémologique. Aziz al-Azmeh explique ainsi qu'il ne faut parler d'objet pour le politique (*mawḍūʿa*) que métaphoriquement, dans la mesure où le politique n'a pas d'objet réel, au sens d'une essence, car il se réduit à un ensemble de discours rapportés sur des pratiques[64]. Il est vrai qu'il y a une apparence désorganisée dans les miroirs des princes. Toutefois, les deux grandes études de Makram Abbès sur les miroirs des princes montrent qu'il y a tout de même un réseau de significations systématisé dans les miroirs[65]. Confirmant les travaux de Makram Abbès, qu'elle cite, Neguin Yavari explique ainsi que, malgré leur apparence de compilation « d'entités disparates », les miroirs sont structurés selon « des principes d'organisation globaux qui rassemblent les contenus apparemment dissemblables des textes composites »[66]. L'apparence désorganisée des miroirs des princes ne signifie pas qu'ils n'ont pas d'unité thématique et méthodologique, mais que celle-ci reste implicite[67]. Une des critiques d'Ibn Khaldûn porte sur cette absence d'une thématisation explicite de la méthodologie et d'une organisation systématique des maximes sous forme de règles générales. L'autre critique concerne l'universalité de la maxime, à valeur intemporelle dans les miroirs, circonstanciée dans la *Muqaddima*. On trouve également une critique des recueils de sagesse dans le *tadbīr al-mutawaḥḥid* d'Ibn Bāǧǧa (Avempace, m. 533 / 1138), intéressante à mettre en regard du projet khaldûnien de fonder une nouvelle science :

> Ainsi, il apparaît clairement que le discours sur le gouvernement du foyer (*tadbīr al-manzal*), tel qu'il est bien connu, n'a pas d'utilité pratique, et n'est pas non plus fondé sur une science, mais s'il existe, c'est pour un temps déterminé,

63 *Muqaddima*, I, p. 59 ; *LE*, I, p. 258.

64 A. al-Azmeh, « al-Siyāsa wa al-lā siyāsa fī l-fikr al-ʿarabī », op. cit., p. 46-47.

65 Voir M. Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., et « Essai sur les arts de gouverner en islam », op. cit.

66 N. Yavari, *Advice for the Sultan*, op. cit., p. 4.

67 N. Yavari explique que cette apparente désorganisation est pour partie due aux ajouts désordonnés des traducteurs et éditeurs au cours du temps, qui ont pu réunir des assertions contradictoires dans un même livre. Voir N. Yavari, *Advice for the Sultan*, op. cit., p. 23.

> comme on le voit dans les livres des rhéteurs, ou les livres de belles lettres (*kutub al-ādāb*) qu'ils appellent psychologiques, comme le livre *Kalīla et Dimna* et le livre *Les sages des Arabes*[68], qui contiennent les recommandations et les discours de cour. Dans la plupart des cas, [on trouve ce genre de discours] dans des parties d'un livre, par exemple dans les chapitres traitant de l'entourage du prince (*ṣuḥbat al-sulṭān*) ou des relations avec ses frères (*muʿāšarat l-iḫwān*) et autres choses de ce genre. Tout ce qui est vrai [dans ce type de discours] ne l'est que pour un temps déterminé et concerne des mœurs (*sīra*) particulières. Si ces mœurs venaient à changer, les opinions changeraient également : paroles universelles, elles deviendraient particulières après avoir été universelles (*al-ārāʾ al-latī hiya aqāwīl kulliya fa-ṣārat ǧuzʾiyya*). Après avoir été utiles, elles deviendraient néfastes et inutiles. Tout cela s'éclaircira pour toi si tu prêtes attention aux livres écrits à ce sujet et si tu compares chaque parole à l'époque qui suit la sienne[69].

Dans ce texte, Ibn Bāǧǧa reproche aux recueils de maximes de sagesse, du type des miroirs des princes, de proposer de faux universels dont la validité est, en réalité, circonscrite à un temps et à un lieu. Les recueils de maximes de sagesse sont entièrement dépendants des mœurs ou des modes de vie (*sīra*) au sein desquels, seuls, ces maximes prennent sens. Ainsi, il devient absurde d'universaliser une maxime qui ne vaut que pour une époque donnée.

Ibn Khaldûn critique à plusieurs reprises al-Ṭurṭūšī sur les mêmes bases : il a élaboré un savoir qui n'est plus d'actualité. Mais, contrairement à Ibn Bāǧǧa, il tente de comprendre la cause de l'erreur, à savoir ce qui circonscrit le savoir en question à une époque donnée. À deux endroits il ramène en effet les propos d'al-Ṭurṭūšī à leurs conditions de production pour en montrer la fausseté. Dans chacun des deux passages, il explique que l'auteur andalou a pensé à tort que la puissance d'un État et sa capacité à se défendre étaient uniquement proportionnelles au nombre de soldats qu'il pouvait entretenir. Ainsi, il ne prenait pas en compte le facteur principal de la puissance de l'État : la solidarité clanique (*al-ʿaṣabiyya*). Or, nous dit Ibn Khaldûn, cela s'explique par le fait qu'al-Ṭurṭūšī vivait à une époque de délitement des États et de la solidarité clanique, et n'avait connu que des armées de mercenaires, ce qui l'a conduit à généraliser à

68 *Ḥukamāʾ al-ʿArab*. Aucun livre n'est connu sous ce titre, C. Genequand fait l'hypothèse qu'Ibn Bāǧǧa se réfère aux recueils de sagesse du type des miroirs des princes (voir son commentaire de ce passage dans Avempace, *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, ed. et tr. C. Genequand, Paris, Vrin, 2010, p. 258).

69 Avempace, Ibid., p. 124.

tort ses propos, dont la validité était circonscrite à son époque, celle du parcellement d'al-Andalus en plusieurs Taïfas au sein desquelles la solidarité clanique était perdue[70].

En mettant en comparaison ces deux textes d'Ibn Bāğğa et d'Ibn Khaldûn, on perçoit peut-être un peu mieux en quoi consiste l'ambition du second, et comment il se différencie à la fois des *falāsifa* et des recueils de maximes de sagesse du type des miroirs des princes. Ibn Bāğğa reproche à ces maximes leur non-universalité, et donc, leur impossibilité de faire science, c'est-à-dire de développer un savoir fondé sur une démonstration. Ces maximes sont ainsi proches du rôle de la poésie : dire le vrai à partir du faux. Le problème de ce qu'on pourrait appeler la puissance du faux dans la poésie a été discuté dans les commentaires de la *Poétique* d'Aristote. Ce problème a été revisité un peu avant l'époque d'Ibn Khaldûn par al-Siğilmāsī (m. 704 / 1305), qui défend la puissance du faux dans sa capacité à évoquer universellement des expériences communes. La recherche des emprunts d'Ibn Khaldûn au genre des miroirs, si elle permet de retracer des généalogies utiles quant à ses observations empiriques dans les différentes thématiques abordées, ne saurait alors nous renseigner par elle-même sur sa méthode et ses enjeux. C'est à travers les commentaires de la *Poétique* d'Aristote que les philosophes et les rhétoriciens arabes vont théoriser petit à petit la différence entre le régime discursif de la vérité et celui de la mimèsis.

2 L'histoire et le régime discursif de la mimèsis

> Si l'événement est un fragment du récit, il suit le cours du récit, et il n'y a pas d'événement de base qui puisse échapper à la narrativisation. Et pourtant, on ne peut

70 *Muqaddima*, I, p. 263 ; II, p. 65 ; *LE*, I, p. 420 et p. 599. Ibn Khaldûn était également attentif aux changements de signification dans l'évolution d'une langue qui peuvent mener les historiens à des contresens, en confondant le nom et la chose. G. Martinez-Gros a nommé cela « l'anachronisme des mots », voir « Ibn Khaldûn et la rationalité de l'histoire », dans B. Halff, F. Sanagustin, M. Sironval, J. Sublet, *L'Orient au cœur : en l'honneur d'André Miquel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 263-272 ; Voir également G. Calasso, « Penser le changement : Ibn Khaldûn et ses contemporains. Analyse historique et mentalités », *al-Qantara*, 32 (1), 2011, p. 109-128. Sur l'évolution de la langue arabe selon Ibn Khaldûn, voir G. Bohas, « Ibn Khaldoun et la situation linguistique du monde arabe à son époque : description et explication », *Al-tarbiya wa-t-takwīn*, 2, 2007, p. 9-23 ; S. Ben-Ari, « Language, Civilisation and Globalisation in the 14th Century : Historical, Periodicity and the Evolution of Language at Ibn Khaldūn », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, 62 (2), 2009, p. 219-230 ; M. Bagatin, « La variation linguistique selon Ibn Ḫaldūn », *Romanica-Arabica*, XIX, 2019, p. 207-222 et P. Larcher, « Aspects linguistiques de la pensée d'Ibn Khaldūn », dans H. Touati (dir.), *Ibn Khaldūn et les sciences humaines*, op. cit., p. 57-80.

se passer de la notion de « même événement », faute de pouvoir comparer deux récits traitant, comme on dit, du même sujet. Mais qu'est-ce qu'un événement purgé de toute connexion narrative[71] ?

2.1 Introduction

Ibn Khaldûn évoque dans la *Muqaddima* la possibilité d'un effacement des sciences, qui rend d'autant plus urgente l'inscription historiographique[72]. L'histoire joue alors son rôle de mise au tombeau dont parlait de Certeau, elle acte la mort d'une époque par le geste historiographique qui la renvoie au passé, et par la même occasion résiste à l'effacement, par ce même geste qui en inscrit la mémoire. Mais comment fonder la scientificité de ce qui ne semble pas avoir de consistance ontologique durable, et pourquoi se préoccuper de ce qui est voué à l'effacement ? Faire de l'histoire une science ne va pas de soi. Aristote avait, au nom de ses principes, refusé toute prétention à l'universalité de la vérité à l'histoire dans la *Poétique*. Il n'y a de science que du nécessaire. Aristote entend par là deux choses : l'objet de la science ne peut pas être autrement qu'il n'est et la connaissance de cet objet ne doit pas laisser place au doute[73]. Dans le cas d'une démonstration par syllogisme, dit « scientifique », les deux sont absolument liés. Si je démontre que la somme des trois angles d'un triangle est égale à 180°, non seulement l'objet de mon savoir ne peut pas être autrement qu'il n'est (il n'existe pas de triangle dont la somme des trois angles n'est pas égale à 180°), mais la connaissance que j'en ai ne peut pas être mise en doute. Elle procède d'un syllogisme scientifique, c'est-à-dire d'un syllogisme dont les prémisses sont certaines et mieux connues que la conclusion, condition nécessaire pour déduire l'inconnu du connu. Se pose alors la question des domaines d'investigation susceptibles de recevoir le nom de science (*épistémè*). S'il faut que leur objet soit nécessaire et puisse se déduire de prémisses déjà connues, à quelles conditions une science empirique comme l'histoire est-elle possible ? Si l'objet de l'histoire est le possible et non le nécessaire, est-il légitime de faire de l'histoire une science ?

« Il n'est pas possible d'avoir un savoir scientifique de ce qui n'est pas »[74] : il n'y a pas de science du non-être. Si la conclusion d'un syllogisme est fausse, alors il n'y a pas science de l'objet, car l'objet n'existe pas. Si je conclus d'un syllogisme que la somme des trois angles d'un triangle n'est pas égale pas 180 degrés,

71 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 311-312.
72 *Muqaddima*, I, p. 56 ; LE, I, p. 256.
73 Aristote. *Seconds analytiques*, 71b, tr. P. Pellegrin, op. cit., p. 67.
74 Ibid., tr. P. Pellegrin, op. cit., p. 69.

alors il n'y a pas science, car il n'y a pas même l'objet de la science : un triangle dont la somme des trois angles n'est pas égale à 180° ne peut pas être. Ainsi, il y a une indistinction chez Aristote entre la méthode et l'objet de la méthode : la démonstration est une saisie de l'essence elle-même. Un savoir *sur* la géométrie est un savoir géométrique. Qu'en est-il alors de l'histoire ? Peut-on dire d'un discours *sur* l'histoire qu'il est un discours *historique* ? Et si oui, n'est-on pas réduit à faire de l'histoire une chronique dont on peut, au mieux, critiquer les transmetteurs ?

2.2 Aristote et sa critique de l'histoire

Ibn Khaldûn a cherché à développer une science qui permette de critiquer les récits historiques, de les discriminer selon le vrai ou le faux. Or, il y a un paradoxe à rechercher dans l'aristotélisme les linéaments de cette science, alors même qu'Aristote a sévèrement condamné l'histoire dans la *Poétique* :

> Il est clair que ce n'est pas dire ce qui est arrivé qui est la tâche du poète, mais que c'est dire ce qui pourrait arriver, et que le possible l'est selon le vraisemblable ou le nécessaire. Car l'historien et le poète n'ont pas pour différence de parler l'un dans la forme métrique et l'autre sans cette forme (…), mais leur différence consiste en ceci : l'un dit ce qui est arrivé, l'autre ce qui pourrait arriver. Aussi bien la poésie (tragique) est un genre plus philosophique et plus sérieux que l'histoire : la poésie dit plutôt ce qui relève du général, l'histoire (*historia*) ce qui relève du particulier. Fait partie du général l'espèce d'hommes à qui il arrive de dire ou de faire telle espèce de choses selon le vraisemblable ou le nécessaire, c'est le but de la poésie qui attribue des noms, tandis que le particulier c'est ce qu'a fait ou subi Alcibiade[75].

Raymond Weil, dans un travail fondateur sur le rapport d'Aristote à l'histoire, s'est étonné du fait qu'Aristote ait critiqué si sévèrement l'histoire, alors même qu'il avait lui-même mené des enquêtes (*istoriai*[76]) et s'était intéressé de près à l'histoire politique d'Athènes dans sa *Constitution d'Athènes*[77]. Ce paradoxe n'en est un que si l'on considère sa critique de l'histoire comme une négation

75 Aristote, *Poétique*, tr. M. Magnien, Le Livre de Poche, Paris, 1990, ch. IX. Je choisis la traduction de F. Hartog dans B. Cassin. *Vocabulaire européen des philosophes*, Paris, Seuil, 2004, p. 558.

76 Le terme grec *istoria* en est venu à désigner l'histoire. Voir F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 9.

77 R. Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la « politique »*. Thèse principale présentée pour le

de sa valeur. Aristote admirait Thucydide et ne s'est jamais désintéressé de l'histoire. Toutefois, conformément aux principes universels du savoir, l'histoire ne peut pas prétendre au rang de science relevant d'un syllogisme scientifique, dans la mesure où son objet est contingent. Pourtant, l'histoire aurait pu trouver grâce, aux yeux d'Aristote, dans la mesure où son épistémologie laisse place à la contingence, au savoir de ce qui se produit « la plupart du temps »[78], et où il critique même l'idée que tout arriverait par nécessité, en distinguant l'Être par soi et l'Être par accident[79]. S'il y a des accidents, c'est qu'il y a de la contingence, et la contingence n'empêche pas la régularité empirique. Il y a bien une science, mais il n'y a pas de science de l'accident :

> Il n'y a pas de science du coïncident, c'est manifeste, car toute science est science de ce qui est toujours ou de ce qui est le plus fréquemment[80].

Le monde sublunaire fait donc bien l'objet de « lois approchées »[81]. Pourquoi Aristote n'a-t-il pas considéré que l'histoire pouvait relever de telles lois ? Probablement pour la raison que l'histoire met en jeu des actions humaines, aux conséquences incertaines et imprévisibles, les empêchant d'être subsumées sous des lois, fussent-elles empiriques et approchées. L'histoire est le domaine de l'action, la mise en situation de l'homme par laquelle il doit faire preuve de prudence (*phronesis*)[82]. En effet, Aristote ne laisse pas de place à la mise en relation sérielle dans une narration historiographique, c'est-à-dire à la causalité proprement historique :

> [L'agencement des récits mis en vers] ne doit pas être semblable à celui des récits historiques dans lesquels il est nécessaire de faire voir non une action une, mais une seule époque comprenant tous les événements qui se sont alors produits pour un seul ou plusieurs hommes et dont chacun n'entretient avec un autre qu'un rapport fortuit. C'est en effet à la même époque qu'eurent lieu la bataille

---

Doctorat ès Lettres devant la faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960, p. 163.

78 Aristote, *Métaphysique*, 1065a, op. cit., p. 1910.

79 Aristote, Ibid.

80 Aristote, Ibid., 1027a, p. 1830.

81 J. Vuillemin, « Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote. Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques*, 10 (1), 1983, p. 15-52, p. 46.

82 P. Aubenque avait nommé cette mise en situation de l'homme dans le monde sublunaire une « ontologie de la contingence » (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963, p. 65).

> navale de Salamine et la bataille des Carthaginois en Sicile qui n'avaient nullement la même fin ; et de la même façon, lors d'époques consécutives, un événement se produit parfois après un autre, desquels ne résulte nullement une fin une[83].

La contemporanéité d'événements est purement fortuite, dans la mesure où ils dépendent de fins extérieures les unes aux autres. Or, la composition de la poésie doit avoir une unité d'action. L'histoire met en jeu des fins humaines qui ne sont pas prédéterminées, chaque événement ne résultant pas d'une nécessité, mais d'une possibilité[84]. Aristote croit en effet aux vertus de la délibération, procédé essentiel du politique, comme en témoigne le passage bien connu sur les futurs contingents :

> Certes, toute chose est ou n'est pas, c'est une nécessité, et aussi toute chose sera ou ne sera pas. Mais l'énoncé séparé de l'un des deux membres de l'alternative n'est pas un énoncé nécessaire. Je dis par exemple que nécessairement demain il y aura ou il n'y aura pas une bataille navale, mais que demain une bataille se produira ou demain elle ne se produira pas ne sont pas des énoncés nécessaires. Il est pourtant nécessaire qu'elle se produise ou ne se produise pas. Par conséquent, puisque sont vrais les énoncés qui sont en accord avec la réalité des choses, il est clair pour toutes les choses susceptibles de se produire selon l'un ou l'autre membre de l'alternative et susceptibles de contraires, nécessairement la contradiction ⟨qui correspond⟩ aura elle aussi la même modalité[85].

Si le monde était entièrement déterminé, la délibération ne produirait aucun effet et serait inutile. Il n'est pas nécessaire que la bataille ait lieu ni nécessaire qu'elle n'ait pas lieu. La bataille navale est donc possible, au sens où elle peut advenir comme ne pas advenir. Nous verrons plus loin qu'Avicenne a une compréhension critique de cette conception du possible relative à l'avenir, qui suppose que dans le présent le possible ne soit pas. D'une certaine manière, Aristote avait compris que la liberté et le politique étaient au fondement de l'histoire humaine, mais, par ce même constat, il refusait toute possibilité d'une science historique.

Un deuxième point, davantage développé dans le texte de la *Poétique*, concerne la valeur morale et politique de l'histoire. De ce point de vue encore,

---

83 Aristote, *Poétique*, 1459a, tr. M. Magnien, op. cit., p. 123.

84 P. Ponchon. « Thucydide a-t-il écrit un livre d'histoire ? *La guerre du Péloponnèse* à l'épreuve de la *Poétique* d'Aristote », *Méthexis*, vol. 21, 2008 p. 43-62, p. 55.

85 Aristote, *Sur l'interprétation*, 19a, tr. P. Pellegrin, Paris, GF, 2007, p. 291.

l'histoire est d'une moindre valeur que la poésie. Le poète ne décrit pas ce qui s'est passé, mais ce qui aurait pu se passer. Par-là, la poésie a plus de valeur que l'histoire, car, si son objet est le possible et non le nécessaire – contrairement, donc, à l'objet de la science –, il n'en reste pas moins général, tandis que celui de l'histoire est particulier. Trois catégories sont en jeu : l'événement, le possible et le nécessaire. La science dit le nécessaire, le poète dit le possible tandis que l'historien doit dire l'événement dans sa nudité phénoménale, sans relation ni à une morale (ce qui fait la valeur pratique de la poésie) ni à une intrigue (ce qui fait la valeur rhétorique d'une tragédie), bien qu'il fasse usage de séquences narratives et qu'il espère que son œuvre puisse servir de réservoir d'exemples aux princes. L'événement est déterminé et inscrit dans une temporalité phénoménale. Il est un être gros de toutes les déterminations sensibles nécessaires à son incarnation dans l'existence et à son apparition dans l'ordre de la consécution temporelle. Or, décrire la nudité de l'existence phénoménale est-ce encore une science ? Ou bien cela relève-t-il du simple langage ordinaire, préscientifique, dont les catégories en jeu ne sont pas susceptibles de faire l'examen d'une investigation scientifique, dans la mesure où, précisément, il n'y a pas de science de ce qui ne se répète pas ?

Si Aristote emploie lui-même le terme *istoriai* pour désigner ses propres enquêtes empiriques, François Hartog remarque que, d'une part, il n'emploie jamais le verbe *istorein*, d'autre part, il assigne à l'histoire « le seul domaine du particulier, lui fermant l'accès au général et donc à la science (*epistêmê*) »[86]. Il y a donc un double péché originel de l'histoire : son objet est particulier, or il n'y a de science que du général, et il est contingent, or il n'y a de science que du nécessaire ou du « plus ordinaire ». L'histoire pèche donc du point de vue épistémologique, mais également des points de vue moral et politique. Contrairement au poète, l'historien ne dit pas tellement le possible selon Aristote, mais l'être contingent. Le possible est une ouverture sur l'avenir, tandis que le passé est refermé sur son existence qui aurait tout aussi bien pu être autre. Aristote condamne l'histoire au rôle de chronique, l'histoire antiquaire tant décriée par Nietzsche, et par là même lui refuse le statut de science[87]. La vérité que sert

86 Voir B. Cassin, *Dictionnaire*, op. cit., p. 558. Le terme *istoria* employé dans la *Poétique* d'Aristote a été traduit en arabe au Moyen Âge par *miṯāl* (qui renvoie à l'exemple, la parabole, la ressemblance entre deux récits). La référence principale était alors les miroirs des princes et l'usage qu'ils faisaient des maximes de sagesse, et non l'histoire. Voir R. Gould, « The Poetics from Athen to al-Andalus : Ibn Rushd's Grounds for Comparison », *Modern Philology*, 112 (14), p. 1-24 (p. 5 sur la traduction par *miṯāl*). Sur la *Poétique* en grec et en arabe, voir L. Harb, *Aesthetic Experience in Classical Arabic Litterature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 16-17.

87 R. Weil se demande si Aristote, en reléguant l'histoire à la chronique, admirerait en Thucy-

la référence historique ne se situe pas dans son exactitude historiographique, mais dans l'idée qu'elle permet de véhiculer et dont elle est l'illustration. Non seulement la référence historique peut se passer d'exactitude, mais il peut bien arriver aux poètes de dire des choses exactes à propos d'événements qui ont eu lieu :

> Et au cas où il compose un poème sur des événements qui ont eu lieu, il n'en est pas moins poète ; car rien n'empêche que certains événements qui ont eu lieu soient de nature telle qu'il est vraisemblable qu'ils aient lieu ; c'est pour cette raison qu'il en est le poète[88].

L'histoire, si elle doit avoir une valeur, doit en avoir une d'exemple, comme en témoigne cet autre passage, tiré cette fois-ci des *Politiques* :

> Il y a des révoltes qui ont eu pour cause le mépris, comme pour Sardanapale, surpris à filer de la laine avec les femmes (si ce que racontent les faiseurs de fables est vrai ; mais si cela n'est pas vrai pour lui, cela pourrait l'être pour un autre)[89].

L'exactitude historiographique n'a pas de valeur. D'une part parce qu'elle n'est jamais certaine, d'autre part parce que ce qui compte c'est la valeur universelle de l'exemple historique, et pas l'exactitude de l'événement particulier[90]. L'histoire est toujours morale et politique, au double sens où elle n'existe que par le politique et où elle sert le politique. Dans ce passage des *Politiques*, Aristote confirme la valeur plus grande qu'il accorde à l'exemple général, il se sert de l'histoire à la manière du poète : un prétexte à l'exemplarité et non pas une valeur intrinsèque du vrai[91].

---

dide le penseur politique, le philosophe même, plutôt que l'historien. Mais il réfute cette hypothèse, préférant voir dans ce passage de la *Poétique* une démarcation de Platon par l'éloge de la poésie. R. Weil, *Aristote et l'histoire,* op. cit., p. 166. Il note d'ailleurs également que Thucydide n'a jamais employé le terme *istoria*.

88 Aristote, *Poétique*, 1451b, tr. M. Magnien, op. cit., p. 99.

89 Aristote, *Politiques*, 1312a, tr. P. Pellegrin, Paris, GF, 1993, p. 391.

90 C.T. Powel remarque qu'Aristote fait un usage de l'histoire bien différent de celui de la chronique et peut percevoir dans l'histoire des tendances universelles incarnées dans un événement singulier. Voir « Why Aristotle Has No Philosophy of History ? », *History of Philosophy Quarterly*, 4 (3), 1987, p. 343-357, p. 351.

91 R. Weil a raison de rapprocher alors ce passage de Diderot de ce que dit Aristote (Ibid., p. 166) : « O Richardson ! j'oserai dire que l'histoire la plus vraie est pleine de mensonges, et que ton roman est plein de vérités. L'histoire peint quelques individus ; tu peins l'espèce humaine… L'histoire n'embrasse qu'une portion de la durée, qu'un point de la surface du globe ; tu as embrassé tous les lieux et tous les temps… J'oserai dire que souvent l'histoire

François Châtelet rappelle que ce n'est pas un hasard si l'histoire est née en Grèce au VI^e siècle avant notre ère, au moment où se construit et s'affirme l'État grec à partir d'une lutte entre l'aristocratie, qui veut maintenir le droit de naissance (la noblesse), et les artisans associés à la bourgeoisie commerciale, qui veulent faire reconnaître la propriété foncière et s'associent pour cela au *dèmos*. L'État se construit et se développe avec le commerce et rend l'histoire nécessaire par le besoin d'archiver, d'avoir une mémoire d'État[92]. Les logographes grecs devront alors élaborer un lien entre le temps mythique des origines (imprégné de religion) et le temps politique de l'État :

> La vie politique et l'assomption du statut politique de l'homme constituent l'élément majeur dans lequel peut et doit se développer sous des formes diverses une prise en considération de l'existence comme existence sensible-profane, comme devenir affectif où se produisent des faits valant la peine d'être notés et présentés comme événements aux générations présentes et futures[93].

Franz Rosenthal affirme, de son côté, que l'absence d'organisation politique à large échelle de l'Arabie préislamique ne pouvait pas faire émerger le sentiment de continuité historique, et donc une historiographie[94]. L'histoire est alors née du besoin d'archiver en vue de la construction de l'État, et comme valorisation de l'existence temporelle de l'homme, par la nécessité de fournir des exemples à la postérité. Nous voyons que, dans la perspective aristotélicienne, il ne peut pas y avoir une science de l'histoire, même s'il peut y avoir une utilité à l'étude de l'histoire[95]. L'historien, s'il souhaite se rendre utile, doit dire le possible de manière générale, c'est-à-dire élever son matériau historique au rang d'une possibilité universelle pour les hommes. Auquel cas, il ne fera toujours pas science,

---

est un mauvais roman, et que le roman, comme tu l'as fait, est une bonne histoire » (Diderot, *Éloge de Richardson*, *Œuvres choisies*, Paris, Garnier, sans date, I, p. 192).

92 C.F. Robinson note également que l'émergence de l'historiographie islamique est liée à un processus politique. Voir *Islamic Historiography*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 40.

93 F. Châtelet, *La naissance de l'État*, Paris, Minuit, 1996, vol. 1, p. 35.

94 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 19.

95 C. Ginzburg remarque finement que la place de l'histoire dans le corpus aristotélicien se joue davantage dans la *Rhétorique* que dans la *Poétique*. Non pas qu'Aristote en ait parlé là, mais qu'il y a développé les outils permettant de penser ce que nous entendons par histoire, notamment par analogie avec les arguments juridiques. L'histoire et la jurisprudence ont une longue histoire méthodologique commune, qui n'est peut-être pas l'apanage de l'islam. Voir C. Ginzburg, « Aristotle and History, Once More », *in* Id., *History, Rhetoric and Proof*, London, University Press of New England, 1999, p. 38-53.

mais trouvera son utilité de poète, comme, peut-être, Thucydide y est parvenu. Paradoxalement, c'est peut-être parce que la réalité historique est à jamais insaisissable, perdue pour toujours, que l'historien peut dire une vérité[96]. Cet usage de l'histoire est typique de celui des miroirs des princes : la mobilisation du passé répond à des enjeux politiques présents : peu importe le nom d'emprunt (Alexandre, Chosroes et même Muʿāwiya), on y fait référence à une histoire dont on ne connaît jamais entièrement l'original[97].

2.3 La Poétique *arabe et l'histoire*

La *Poétique* d'Aristote a été traduite en arabe et a circulé chez les philosophes. Ibn al-Nadīm (m. 384 / 994) mentionne deux traductions, la première d'Abū Mišr Mattā (m. 328 / 940), et la seconde de son disciple Yaḥyā b. ʿĀdī (m. 364/974), en plus d'un abrégé composé par al-Kindī (m. 256 / 873). Les philosophes arabes – Al-Fārābī, Avicenne et Averroès en ont tous les trois rédigé un commentaire – intégraient vraisemblablement la *Rhétorique* et la *Poétique* à l'Organon d'Aristote, selon la thèse dite de l'Organon long, défendue par Déborah Black[98]. Autrement dit, ces deux livres étaient tenus, dans une perspective logique, pour capables de fournir un véritable mode d'accès au savoir. Cette introduction de la *Poétique* dans l'*Organon* a infléchi la compréhension des philosophes, mais ne les a pas empêchés de comprendre le discours poétique comme produisant de l'imagination (*taḫyīl*), et donc s'adressant aux sentiments davantage qu'à l'intellect. On le voit ainsi chez Avicenne :

> Le discours imaginatif (*al-muḫayyil*) est un discours auquel l'âme (*al-nafs*) acquiesce de telle sorte qu'elle s'incline vers certaines choses et se détourne

96 Voici ce que dit N. Loraux : « Thucydide peut déclarer en fin de compte s'être tenu le plus près possible 'de l'orientation d'ensemble des choses dites en vérité' (*tès xympasès gnômès tôn alèthôs lekhthentôn*). Devons-nous comprendre que, parce que la vérité est la vérité, elle exclut la notion même de vérification, rejetée du côté d'une réalité par définition insaisissable ? Mais d'où vient cette vérité soudain proclamée ? La question restera sans réponse, et le nom de la vérité remplace toute légitimation discursive » (« Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse », dans Id., *La grèce hors d'elle et autres textes*, op. cit., 464-489, cit. p. 477).

97 Voir à ce propos N. Yavari, *Advice for the Sultan*, op. cit., p. 89.

98 Sur la réception de la *Poétique* par les philosophes arabes, voir F. Woerther, « The Arabic Philosophical Reception of Aristotle's *Poetics* : Translation, Transmission, and Interpretations. Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes », in C. Mauduit, G. Navaud and O. Renaut, *Brill's Companion to the Reception of Aristotle's* Poetics, Leiden, Brill, 2025, p. 108-138 et L. Harb, *Aesthetic Experience*, op. cit., p. 75-134.

> d'autres, sans délibération (*rawiyya*) ni réflexion (*fikr*) ni choix (*iḫtiyār*). En somme, l'âme est affectée émotionnellement (*infiʿāl*^{an}) et non rationnellement (*fikrī*)[99].

La poésie vise à infléchir l'âme par l'émotion, le rôle du *taḫyīl*, et non à la convaincre par la raison, rôle du *taṣdīq*. L'imaginatif a ainsi sa place dans le régime discursif de la vérité, autant que dans celui de la mimèsis. La mimèsis produit un discours qui peut manquer de vérité car elle recherche l'émerveillement (*taʿǧīb*). Toutefois, elle ne doit pas pour autant être jugée comme fausse ou mensongère[100]. Un autre critère que celui de la vérité apparaît avec Avicenne et qui va permettre de mettre la focale sur le *taḫyīl*, extrayant ainsi le régime discursif de la mimèsis de la logique, comme si on redécouvrait une autonomie à la *Poétique* vis-à-vis de l'*Organon*[101].

Le rôle décisif de l'imaginatif va être prolongé par la suite dans l'Occident musulman avec al-Qarṭājannī (m. 648 / 1285), auteur majeur sur le régime discursif de la mimèsis, qui s'inscrit dans une longue tradition arabe de réception de la *Poétique* d'Aristote. La place de la poétique dans l'*Organon* a orienté la manière dont l'art poétique était perçu. Avicenne a jugé de la poétique dans son rapport à la vérité, conduisant ainsi à la considérer inférieure aux autres formes de syllogisme. Al-Qarṭājannī a quant à lui tenté de réhabiliter la poétique, jugée jusque-là en fonction de son moindre degré de vérité. La poétique ne devait alors pas être jugée selon sa capacité à dire le vrai, mais selon sa puissance de représentation et sa capacité à former des images dans l'âme du récepteur (*al-taḫyīl*)[102]. Cela ne signifie pas qu'on puisse mentir effrontément et produire des contre-vérités. La valeur de la poésie ne se juge pas par sa fidélité à la réalité, mais par sa capacité à produire des images vraisemblables. Une déformation grossière du réel est ainsi une mauvaise mimèsis, et la puissance du faux peut se substituer au vrai si le poète n'a pas connaissance de la vérité[103]. Paradoxalement, c'est peut-être cette relative déconnexion de la poésie et de la vérité

---

99 *Al-Šifāʾ, Al-mantiq, Kitāb al-šiʿr*, ed. A. Badawi, Le Caire, al-Dār al-Miṣriyya li-l-taʾlīf wa-l-tarǧama, 1966, p. 161.

100 Ibid., 162.

101 Sur le *taḫyīl* chez Avicenne, Voir L. Harb, *Aesthetic Experience*, op. cit., p. 89-92.

102 Al-Qarṭājannī, *Minhāǧ al-Bulaġāʾ wa-Sirāǧ al-Udabāʾ*, ed. M.H. Ibn al-Ḫawǧa, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1981, vol. 2, p. 63. Sur le *taḫyīl* chez al- Qarṭājannī, voir L. Harb, *Aesthetic Experience*, op. cit., p. 112-114.

103 Al-Qarṭājannī, *Minhāǧ*, vol. 2, op. cit., p. 72. Voir à ce propos J.C. Bürgel, « 'Die Beste Dichtung Ist Die Lügenreichste'. Wesen und Bedeutung Bines Literarischen Streites des Arabischen Mittelalters im Lichte Komparatistisher Betrachtung », *Oriens*, 1971, p. 7-102, p. 79. Sur la poésie comme « lieu d'une vérité affective » malgré le fait qu'elle dise le faux, voir

qui laisse une place pour l'histoire comme savoir. Si la poésie n'est pas le mensonge – comme l'admettaient déjà les *falāsifa* al-Fārābī, Avicenne et Averroès –, mais qu'elle possède une puissance du faux, et ne doit pas être jugée inférieure aux autres syllogismes par un moindre degré de vérité, alors il devient possible d'établir un autre critère de validation du discours : son degré de mimétisme plutôt que son degré de vérité.

Al-Qarṭājannī explicite les usages rhétorique et poétique des répertoires historiographiques, le poète peut les « imiter » (*yuḥākī*), y faire allusion, ou « faire usage d'un évènement ancien pour [illustrer] un évènement présent »[104]. Conformément à l'enseignement de la poétique du Premier maître, l'histoire n'a de valeur que retravaillée par la poésie qui sélectionne et transpose les matériaux historiques à partir d'un travail d'analogie entre le présent et le passé. L'histoire a été intégrée aux théories de la mimèsis (*muḥāka*), dans la mesure où tout discours est l'extension verbale d'une réalité d'un autre ordre. Ainsi en va-t-il dans ce passage du *Minhāǧ*, qui distingue trois régimes discursifs de la mimèsis, la poésie, la sagesse et l'histoire :

> La mimèsis (*muḥākāt*) complète dans sa description, consiste en l'examen des parties qui, [assemblées] dans leur succession ordonnée (*bi-muwālātihā*), permettent d'accomplir la formation imaginative (*taḫyīl*) de la chose décrite. Dans la sagesse (*al-ḥikma*) il s'agit de l'examen des piliers de l'expression (*arkān al-ʿibāra*) à partir de l'ensemble des éléments qui composent le sens. Celui-ci a été érigé en modèle (*miṯāl*) de la manière dont se déploient les faits (*al-umūr*) et les modalités (*al-aḥwāl*) par lesquelles se maintiennent les choses sur le temps long. Dans l'histoire, il s'agit d'examiner les parties du récit historique mimétique et de sa continuité, en les ordonnant selon la manière dont la réalité s'est déroulée[105].

La *muḥākāt* ne renvoie pas à l'imitation, mais plutôt à l'analogie ou à la comparaison[106]. La mimèsis complète est celle de la poésie, et repose sur une représentation ordonnée qui permet de rendre une chose présente dans l'âme du récepteur, c'est-à-dire d'y former une image active. Ce processus de figuration du sensible permet au lecteur-récepteur d'être affecté par la présence de la

---

M. Ben Mansour, *Le poète et le prince : couleurs de l'éloge et du blâme à l'époque abbasside (750-965)*, Paris, Geuthner, 2021, p. 46-47.

104 Al-Qarṭājannī, *Mihāǧ*, vol. 2, op. cit. vol. 2, p. 39.

105 Al-Qarṭājannī, *Mihāǧ*, op. cit., vol. 2, p. 105.

106 Voir la mise au point de L. Harb dans « Mimesis and Mythos in Aristotelian Arabic Poetics », *Comparative Literature*, 76 (1), 2024, p. 1-19 (en particulier p. 2-6).

chose ainsi figurée. Le deuxième régime discursif de la mimèsis est la *ḥikma*. Elle ne renvoie pas ici à la philosophie, au sens d'un quasi-équivalent de *falsafa*, mais à l'usage qui est fait des recueils de sagesse dans la littérature arabe et en particulier dans les miroirs des princes. Les exemples paradigmatiques (*miṯāl*) servent à illustrer le présent et fonctionnent comme des modèles intelligibles du réel qui permettent de penser les régularités du monde, ses répétitions ordonnées selon des paradigmes qu'on cherche à établir. Il ne s'agit pas tant ici d'une mimèsis esthétique du réel que d'une mise en forme conceptuelle de l'expérience historique humaine. L'histoire, troisième régime discursif de la mimèsis, consiste à imiter le réel selon son déroulement effectif. Les éléments du récit sont alors ordonnés selon leur ordre de production historique. Contrairement à la poésie qui stylise pour produire de l'affect, l'histoire doit être un rapport fidèle au réel et à son ordonnancement temporel : la séquence narrative doit être un décalque de la séquence temporelle et historique. Al-Qarṭājannī semble ouvrir alors une voie tierce, celle du *tārīḫ*, l'histoire proprement dite, là où Aristote ne cherchait pas à distinguer l'histoire comme répertoire d'exemples paradigmatique, de l'histoire comme fidélité à la temporalité et la sérialité du réel. L'histoire, comme la poésie, est mimèsis, en tant qu'elle est la représentation discursive, sous forme de séquences narratives, de l'extension temporelle des évènements historiques. Miskawayh, d'une certaine manière, ne disait pas autre chose : c'est parce que l'histoire est composée de ressemblances que l'expérience de l'histoire permet d'éviter les erreurs du passé[107].

Peut-être sous l'effet d'une culture qui a consacré la discipline historique et la littérature de recueils de sagesses, al-Qarṭājannī s'affranchit ici, dans une certaine mesure, de la *Poétique* d'Aristote, en donnant une place à l'histoire au sein des régimes discursifs de la mimèsis. C'est dans cette ouverture théorique qu'Ibn Khaldûn va inscrire sa nouvelle science : au croisement entre la rhétorique, la poétique, les miroirs des princes et l'histoire. Il franchit un pas supplémentaire en attribuant non seulement à l'histoire une valeur de vérité – ce que faisaient déjà les historiens – mais en faisant reposer cette valeur sur des critères extérieurs à la narration historiographique elle-même. L'histoire n'est plus la mimèsis de la parole, elle-même mimèsis du réel, mais devient à la fois mimèsis du réel et mise en forme conceptuelle de ce réel, comme si Ibn Khaldûn avait effectué la synthèse du *tārīḫ* et de la *ḥikma*, qu'al-Qarṭājannī distinguait encore :

107 Miskawayh, *Taǧārib al-Umam*, ed. A. al-Qāsim Imāmī, Téhéran, Dār Surūš, 1960, vol. 1, p. 48.

> L'art (*fann*)[108] de l'histoire fait partie des arts (*funūn*) dont s'emparent les peuples et les différentes générations des hommes, et pour lequel on est prêt à entreprendre des voyages. La masse et les ignorants aspirent à le connaître, et les rois et les chefs se disputent à son propos. En effet, en apparence (*fī ẓāhirihi*), ce n'est rien de plus qu'un ensemble de récits à propos des batailles (*ayyām*) et des États (*duwal*), ainsi que de ce qui s'est déroulé aux premiers siècles [de notre ère]. On y rapporte de manière élégante (*tunammiq*) des paroles et des récits exemplaires (*amṯāl*), qui sont racontés dans des cercles (*andiya*) dans lesquels on se presse. [L'histoire] nous fait connaître la création, et la manière dont ses modalités se transforment, dont les États ont étendu leur territoire, et se sont établis sur la terre, jusqu'à ce que retentisse pour eux l'appel de leur disparition. Cependant, de l'intérieur (*fī bāṭinihi*), elle est spéculation (*naẓar*), vérification, établissement précis des causes (*taʿlīl*) des êtres et de leurs principes, science (*ʿilm*) profonde des événements, de leurs qualités (*kayfiyyāt*) et de leurs causes (*asbāb*). C'est pourquoi elle a son fondement ancré dans la sagesse (*ḥikma*) et mérite amplement d'être comptée parmi ses sciences[109].

Ce texte est souvent présenté comme le programme de la *Muqaddima* dans lequel Ibn Khaldûn témoigne de sa volonté de faire de l'histoire une science. L'histoire vue de l'extérieur est informative, c'est un récit. Mais les récits ne portent pas sur des objets quelconques, ils portent précisément sur ce qui fait la gloire des peuples et des États, ce qui stimule l'imaginaire et participe à la création d'une mémoire et d'un modèle collectifs. Ce type d'histoire ressemble bien à celui dont Aristote fait usage dans les *Politiques*. C'est l'histoire qu'al-Fārābī assimilait à un pur divertissement, en comprenant les biographies et les chroniques dynastiques de la même manière que les récits mythiques[110].

---

108 On l'a vu dans la première partie, l'histoire est une science pour laquelle la certitude est rare, voire impossible, et qui dépend d'autres sciences, en premier lieu les *uṣūl al-fiqh*, peut-être est-ce pour ça qu'Ibn Khaldûn reste prudent en la qualifiant d'art ici (*fann*) plutôt que de science (*ʿilm*). Toutefois, il ne faut pas surinterpréter cette distinction dans la mesure où la fin du texte explique précisément que l'histoire doit être comptée comme faisant partie de la sagesse (*ḥikma*).

109 *Muqaddima*, I, p. 5-6 ; *LE*, I, p. 5. À comparer avec ce que dit al-Masʿūdī : « [L'histoire] est une science qui peut être appréciée de l'homme éduqué et de l'ignorant, savourée par l'imbécile et le sage et recherchée par l'élite comme par les hommes du commun ». Cité par T. Khalidi dans *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 133.

110 « Comme les fables, les propos rapportés et les récits des gens, ainsi que les récits des peuples, qui ne sont utiles aux gens, qui les écoutent, que pour les distraire ». Cf al-Fārābī, *Falsafa Arisṭūṭālīs*, ed. M. Mahdi, Beyrouth, Dār maǧalla šiʿr, 1961, p. 61. Voir le commentaire de F. Rosenthal dans A History of Muslim Historiography, op. cit., p. 32.

Une histoire pour laquelle la valeur d'exemplarité prime sur la véracité, et dans laquelle on s'y moque du détail particulier tant qu'on peut y puiser un exemple général. En somme, c'est d'une histoire politique dont parle ici Ibn Khaldûn, au double sens où elle porte sur la politique et où elle est elle-même politique. Il ne critique pas la légitimité du *ḫabar*, il ne dit pas que l'histoire doit se passer de la chronique, mais que, vue de l'extérieur, c'est-à-dire vue par les profanes, elle n'est que cela[111]. L'histoire vue de l'intérieur, c'est-à-dire vue par les historiens, doit être fondée sur une science qui lui donne sa vraisemblance. Ibn Khaldûn affirme donc ici que, de l'intérieur, l'histoire est l'établissement des causes (*taʿlīl*). Il critique un peu plus loin les imitateurs qui se contentent de rapporter des informations, vraies ou fausses, et qui n'établissent pas les causes de la puissance et du déclin des dynasties. Comment comprendre ce rapport à la causalité qui se joue dans l'histoire vue de l'intérieur ? L'historien doit chercher une causalité pour rendre raison de l'ordre de la succession temporelle des phénomènes. La causalité est la forme logique de la temporalité phénoménale qui permet la séquence historiographique narrative. L'historien doit alors, à la manière des astronomes, sauver les phénomènes et rendre raison des apparences[112]. La causalité, en ce cas, est bien une connexion apparente « habituellement observée », inférée à partir de l'observation du réel.

Faut-il, dans ce texte, traduire *ḥikma* par « philosophie » comme l'ont fait les traducteurs précédents ? Il n'est pas certain qu'Ibn Khaldûn désigne ici uniquement la philosophie, telle qu'on l'appellera communément à l'époque post-classique. C'est la même catégorie qu'emploie al-Qarṭājannī dans le texte cité plus haut, pour décrire les recueils de maximes de sagesse. Il s'agit, certes, d'une réflexion spéculative, ordonnée et structurée, dotée d'une méthode et d'un objet. Mais cette réflexion vise également à fournir des paradigmes (*miṯāl*, pl. *amṯila*), comme autant de schèmes destinés à structurer le réel. La synthèse de ces deux formes de *ḥikma* est précisément la science du peuplement humain que cherche à fonder Ibn Khaldûn.

111 Ibn al-Aṯīr explique dans l'introduction de son *Kāmil fī l-tārīḫ* que l'histoire n'est pas comprise par ceux qui ne voient que l'écorce et non le fruit intérieur. Voir Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, ed. A.S. Tadmurī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 2012, vol. 1, p. 9.

112 P. Duhem, *Sauver les apparences. Essai sur la notion de théorie physique*, Paris, Vrin, 2003.

CHAPITRE 2

La science du peuplement humain : généalogie de la méthode

1 La critique de la science de l'histoire

1.1 Introduction : la Muqaddima et la science de l'histoire

La critique de la science historique (*ʿilm al-tārīḫ*) occupe la majeure partie de l'introduction à la *Muqaddima*, dont le titre est : « Des mérites de la science de l'histoire. Investigation de ses différentes approches et mise en lumière des erreurs et des fausses conceptions des historiens ainsi que de quelques-unes de leurs causes ». La *Muqaddima* se veut une introduction au *Kitāb al-ʿIbar*, l'*Histoire*, et l'introduction de cette introduction commence par une critique des discours historiques, et finit par l'annonce de la fondation d'une nouvelle science. La critique de l'histoire nécessite donc la fondation d'une nouvelle science : la science historique ne se suffit pas à elle-même, elle doit être adossée à la science du peuplement humain. Dans cette partie, cette nouvelle science sera présentée selon une double perspective : une perspective internaliste, qui prend au mot Ibn Khaldûn et cherche à comprendre les enjeux et la nouveauté de cette science ; une perspective plus généalogiste qui tente d'analyser les différents champs épistémiques dans lesquels puise cette science, par-delà sa nouveauté autoproclamée par son auteur. En quoi consiste alors la science de l'histoire selon Ibn Khaldûn et comment ce dernier pose-t-il, d'un point de vue méthodologique, la nécessité d'une autre science qui en fonde la possibilité ? Comment faire science de ce qui semble se dérober aux lois de la nature ?

La répétition dans l'histoire ne peut pas se comprendre de la même manière que la répétition dans la nature. Non seulement elle est moins visible et moins régulière, mais, en plus, elle se transforme dans la répétition : par la mémoire, la répétition crée de la différence. C'est ce qui fait qu'un événement ne doit pas s'interpréter en fonction des conditions du passé. Certes, il n'y a pas de science de l'histoire sans une causalité qui permet de lier sur le plan logique les événements qui se succèdent sur le plan phénoménal de la temporalité. Toutefois, cela n'implique pas que cette causalité obéisse au régime de la nécessité stricte sur le plan phénoménal, comme si un événement historique n'aurait pas pu être autrement qu'il n'a été. En effet, Ibn Khaldûn va chercher dans les *uṣūl al-fiqh* les moyens épistémologiques de développer une science du possible, dont

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-005

l'objet n'est pas l'être nécessaire, mais l'existence phénoménale contingente, comprise dans sa possibilité historique. Il prend acte du fait que l'histoire ne peut pas dire le vrai avec certitude, mais plutôt que de se résigner à en faire une simple chronique dont la vraisemblance se fonde sur la critique de la fiabilité des transmetteurs, il va rechercher les principes épistémologiques qui permettent de fonder une science du possible à partir d'une méthode démonstrative. Aristote faisait un usage moral de l'histoire, mais refusait à cette dernière toute prétention à la vérité. Ibn Khaldûn tente, quant à lui, de légitimer cette prétention, avec une conception de la vérité comme correspondance (*muṭābaqa*), qui implique un écart ontologique structurel entre les principes de la connaissance et l'objet sur lequel ils portent. Cela n'empêche pas de tirer des exemples moraux de l'histoire, mais cela permet de fonder sa prétention à dire le vrai, dans la mesure même où le vrai s'apparente à l'approximation du possible.

1.2 Le critère du vrai dans l'histoire

La *muṭābaqa* désigne l'adéquation du récit avec la réalité extérieure, et repose, fondamentalement, sur le témoignage, seul véritable critère de cet accord. L'histoire repose en effet sur des récits, fondés sur le principe épistémologique empirique du témoignage (*mušāhada*). D'un point de vue méthodologique, il est souvent utile de comprendre une société à partir de ce qui lui est le plus nécessaire et le plus utile dans son fonctionnement et dans sa capacité à se reproduire et à se perpétuer dans le temps. Or, il est bien connu que, d'une part, la jurisprudence a une importance capitale dans la société islamique médiévale et que, d'autre part, que l'histoire a une utilité politique qui lui est propre[1]. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que la pratique de la jurisprudence d'Ibn Khaldûn, en tant que juriste malikite, a dû influencer sa pratique de l'histoire, mais de comprendre de quelle manière la science des fondements du droit est au fondement de la science de l'histoire. La notion au cœur de l'historiographie arabe médiévale est celle de *ḫabar* (pl. *aḫbār*) : le récit historique, le propos rapporté. C'est pourquoi l'histoire a en commun, avec la science des fondements du droit, la question de l'authenticité des récits transmis. Ibn Khaldûn pose clairement la vérification de la véracité des récits historiques, des *aḫbār*, comme le résultat positif de sa science[2].

1 Ces deux affirmations s'appliquent aussi bien à la société médiévale chrétienne, voir G.M. Spiegel, « Political Utility in Medieval Historiography : A Sketch », *History and Theory*, 14 (3), 1975, p. 314-325.

2 *Muqaddima*, I, p. 57 : « son fruit est l'authentification des *aḫbār* » (*LE*, I, p. 256). Il faut entendre ici l'authentification au sens de vérification de sa possible correspondance avec le réel.

On connaît donc le but de la science du peuplement humain : authentifier les récits historiques, distinguer les vrais des faux. La critique des transmetteurs est autre chose : elle se concentre sur le messager et non sur le message, elle est une véritable authentification au sens d'une certification de la probité d'un transmetteur, d'une part, de ce qu'il a dit, d'autre part. Toutefois, elle ne concerne pas le contenu du message ni son rapport à la réalité. Ibn Khaldûn souligne lui-même la modestie des « fruits » de sa science, indiquant par là une hiérarchie des bénéfices sociaux des sciences : de moindre importance que la jurisprudence, la critique de la véracité historique des informations transmises a été négligée[3]. Il ne s'agit pas seulement de deux types d'usage des récits historiques, il s'agit de deux types de discours, que la tradition islamique a bien distingués : le discours normatif et performatif (*inša'*) et le discours informatif (*ḫabar*)[4], qu'Ibn Khaldûn prend soin de dissocier, conformément à l'usage des uṣūlistes[5]. Les discours relevant de la catégorie de *inšā'* sont prescriptifs, c'est ce type de discours auquel ont affaire les uṣūlistes avec les prescriptions coraniques et les recueils de la tradition prophétique (*aḥādīṯ*). Le discours prescriptif s'épuise dans son énoncé dans la mesure où il n'a pas de référent extérieur auquel il doit se mesurer. David R. Vishanoff compare donc ce type de discours aux discours performatifs analysés par Austin dans *How to do things with Words : The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (*Quand dire c'est faire*)[6]. Toutefois, la comparaison a ses limites, car, ce qui intéresse les uṣūlistes, c'est principalement la charge de la preuve. Le discours prescriptif peut être de deux types. Dans le premier cas il est rapporté à une autorité sacrée. Auquel cas soit c'est un discours coranique, et il est uniquement soumis au type d'examen que subissent les énoncés coraniques (est-il obvie ? est-il abrogé ? etc.), soit c'est un

3 Voir à ce sujet A. Laroui, *Islam et histoire*, Paris, GF, 1999, p. 13 : « L'histoire en tant que discipline est jugée partout et toujours secondaire, comparée à la théologie, au droit, à la grammaire, à la sagesse, etc. ».

4 Voir A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in a Modern Scholarship*, op. cit., p. 8 et *Ibn Khaldûn : An Essay in Reinterpretation*, op. cit., p. 127 ; ainsi que M. Talbi, « Ibn Ḫaldūn et le sens de l'histoire », *Studia Islamica*, 26, 1967, p. 73-148, p. 78.

5 Sur les usages uṣūlistes et post-classiques de cette distinction, voir P. Larcher, « Quand on parlait de l'arabe en arabe… (II) essai sur la catégorie de 'inšā' (vs ḫabar) », dans *Arabica*, 1991 vol. 38 (2), p. 246-273. Sur les prémisses de cette distinction voir D.R. Vishanoff, « Informative and Performative Theories of Divine Speech in Classical Islamic Legal Theory », *in* N. Germann et M. Najafi (eds.), *Philosophy and Language in the Islamic World*, Berlin, De Gruyter, 2021. Voir également la manière dont, dans un sens proche de cette distinction, Ibn Hazm distingue les *aḫbār* des *awāmir*, dans R. Arnaldez, *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 2015, p. 105-118.

6 D.R. Vishanoff, « Informative and Performative Theories of Divine Speech in Classical Islamic Legal Theory », op. cit., p. 183-184.

ḥadīṯ rapporté, auquel cas c'est la chaîne de transmission qui doit être analysée pour garantir la probité des transmetteurs et l'authenticité de la parole prophétique (procédé nommé *al-taʿdīl wa-l-taǧrīḥ*). Dans le second cas, il est une parole prescriptive, et, en un sens, performative (en tout cas non affirmative[7]), dont le contenu n'a pas plus de référent extérieur, et dont la légitimité n'est pas directement issue du caractère sacré de son locuteur, mais de sa conformité avec la loi (comme dans le cas d'une répudiation, par exemple).

Le *ḫabar*, quant à lui, relève d'une affirmation quant à une réalité extérieure. Dans le cas d'un récit historique, transmis par la parole puis mis à l'écrit, deux processus d'authentification entrent en jeu : la probité du transmetteur et la correspondance avec la réalité. La probité des transmetteurs est soumise au même type d'examen que les discours de type *inšāʾ*. Ce qui intéresse Ibn Khaldûn c'est le problème de la correspondance avec la réalité (*muṭābaqa*). Le procédé épistémologique par lequel cette correspondance est attestée est l'observation directe, c'est-à-dire le témoignage des sens (*mušāhada*). Celui-ci n'est, le plus souvent, pas le fait de l'historien lui-même, qui rapporte des récits décrivant des réalités dont il n'a pas été témoin[8]. Rapporter des récits, c'est rapporter des témoignages de manière indirecte. Si erreur il y a, elle se situe au sein du récit lui-même, non dans l'observation sensible. Un récit vrai est un récit fidèle au témoignage des sens, le *ḫabar* est donc considéré, dans la tradition islamique uṣūliste comme dans le *kalām*, et *a fortiori* dans l'historiographie, comme une extension de l'observation sensible[9]. Le narrateur n'est pas un auteur, mais un transmetteur, un maillon d'une chaîne de garants remontant à un témoin, conçu comme une « machine qui enregistre chaque moment et chaque mot prononcé »[10]. Al-Iǧī définit par exemple le *ḫabar* par sa relation

7 P. Larcher, « Quand on parlait de l'arabe en arabe… (II) essai sur la catégorie de *ʿinšāʾ* (vs *ḫabar*) », op. cit., p. 255.

8 L'historien Rašīd al-dīn (m. 718 / 1318) explique ainsi que « l'historien (*al-muʾarriḫ*) n'est pas lui-même le témoin oculaire des récits et des propos qu'il sélectionne et consigne à l'écrit, de la même manière qu'il n'obtient pas ses connaissances par une voie orale auprès des individus des tribus qui sont ceux qui [les premiers] ont rapporté ces récits et propos. L'histoire est la consignation de leur vie et des informations historiques qu'ils rapportent, et [l'historien] ne fait que mettre à l'écrit ce que transmettent et ce que diffusent les rapporteurs de récits » (*Ǧāmiʿ al-tawārīḫ. Tārīḫ al-muġūl. Al-Ilḫāniyyūn, tārīḫ hūlākū maʿa muqaddima Rašīd al-Dīn*, tr. en arabe M. Ṣ. Našʾat, M.M. Hindāwā et F. ʿAbd al-Miʿṭī al-Ṣiyyād, Wizāra al-ṯaqāfa wa-l-iršād al-qawmī, al-iqlīm al-ǧanūbī, al-idāra al-ʿāmma li-l-ṯaqāfa, vol. 2, Le Caire, datation inconnue, p. 196).

9 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, London, Routledge, 2016 [1957], p. 142 ; A. al-Azmeh, *al-Kitāba al-tārīḫiyya*, op. cit., voir tout le chap. 1 « *Uṣūl al-ṭārīḫ* » (les fondements de l'histoire).

10 S. Leder, « The Literary Use of the *Khabar* », *in* A. Cameron et L.I. Conrad (eds.), *The Byzan-*

extérieure au monde et explique en quoi cette définition exclut les discours de type *inšā'*[11]. Si le récit est l'extension de l'observation sensible, elle-même considérée comme une extension de la réalité, l'authentification du récit doit reposer sur la certitude de sa transmission. Or, la critique de la fiabilité des transmissions n'est pas propre à Ibn Khaldûn. L'historien et médecin perse Rašīd al-Dīn Faḍlu Allah Hamadānī (m. 718 / 1318), connu pour son histoire des Mongols, a mis en doute, avec peut-être plus de scepticisme encore qu'Ibn Khaldûn, la fiabilité des témoignages, allant jusqu'à douter de la possibilité même de la certitude en histoire :

> Si l'historien croit ne devoir écrire que ce dont la vérité est vérifiée (*muḥaqqaq*^{an}) et absolument certaine (*maqṭūʿ*^{an}), il ne pourra écrire aucune histoire, car tout ce qu'il peut rapporter parmi les récits historiques (*aḫbār*), il le tient des personnes importantes (*al-ʿuẓamā'*) qui en ont été les témoins, l'ont transmis des autres, ou l'ont lu dans les livres des anciens[12].

Si la transmission d'un récit par de multiples sources (*tawātur*) n'est pas mise en cause par l'historien des Mongols, et emporte la certitude[13], il va jusqu'à affirmer que les transmetteurs rapportent des récits en fonction de leurs propres passions, déformant ainsi la réalité sensible[14]. Simplement, plutôt que de conclure, comme Ibn Khaldûn, à la nécessité de développer une science de l'histoire pour en renforcer la crédibilité, Rašīd al-Dīn remet l'historien à sa véritable place : non pas le juge de l'histoire, mais celui qui recueille et consigne soigneusement par écrit des récits, sans les déformer[15]. L'aspect scriptural de l'histoire est essentiel en tant qu'elle est une technique de conservation invariable des témoignages, contre l'effacement et la versatilité des mémoires au cours du temps, qui, par principe, déforme et dégrade la chaîne fiduciaire et testimoniale. Si Ibn Khaldûn innove, ce n'est donc pas par la mise en cause de la véracité des *aḫbār*, mais par sa volonté de les authentifier par un autre biais que celui de la critique des transmetteurs. Il conçoit le *ḫabar* de manière très

---

tine and early Islamic East, I, *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, The Darwin Press, 1992, p. 277-316, p. 307 pour la citation.

11 Al-Iǧī, dans F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 214-215.

12 Rašīd al-Dīn, *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ*, op cit., p. 198.

13 Rašīd al-Dīn, Ibid., p. 196-197.

14 Rašīd al-Dīn, Ibid., p. 199.

15 Rašīd al-Dīn, Ibid., p. 199 : « *wa-lākinna l-ḫayr wa-l-šarr wa l-ʿayb wa l-madḥ wa miṯla haḏihi l-umūr lā tarǧiʿ ilā l-muʾarriḫ* » (quant au bien, au mal, au blâme et à l'éloge, ainsi qu'à tout ce qui s'y rapporte, ils ne font pas partie du travail de l'historien).

classique et conforme aux usages de son temps[16]. Sa nouvelle science ne révolutionne donc pas la manière de concevoir les énoncés historiques[17]. Elle a pour prétention de les rapporter à leurs conditions de possibilité, au sens des conditions de leur correspondance avec la réalité. Pour ce faire, il faut disposer d'une méthode pour établir ces conditions et pour rapporter un récit particulier à ses conditions de possibilité. Nous allons maintenant voir comment Ibn Khaldûn s'y prend pour critiquer ce qu'il estime être les erreurs des historiens.

1.3 Les erreurs des historiens

Exposer sa méthodologie en introduction est courant dans l'historiographie arabe médiévale. Selon Muhsin Mahdi, ces introductions méthodologiques avaient pour but de répondre aux attaques des philosophes et théologiens contre l'histoire, qui ont « contraint les historiens à être plus explicites dans la formulation et la défense de leurs hypothèses »[18]. L'histoire était bien comprise comme un champ de bataille : les historiens étaient également généalogistes et pouvaient se mettre au service d'un Sultan pour exposer la pureté de son lignage. Muhsin Mahdi a raison de replacer l'introduction d'Ibn Khaldûn dans le contexte des introductions des historiens arabes médiévaux qui lui sont contemporaines ou quasi contemporaines aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. Il affirme que les différentes introductions à la *Muqaddima*, dans lesquelles Ibn Khaldûn parle des historiens, doivent être comprises séparément du reste de la *Muqaddima*. Selon lui, ces introductions servent de discussion dialectique avec ses prédécesseurs, et ne font pas partie à proprement parler de la nouvelle science dont il sera question ensuite[19]. Pourtant, ce qui fait la spécificité de ces

16 On trouve un exemple de cette conception du *ḫabar* chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī qui commente la définition du *ḫabar* d'Avicenne, dans Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Lubāb al-išārāt wa al-tanbīhāt*, ed. A. Ḥ. al-Saqqā, Maktaba al-kulliyyāt al-azhariyya, Le Caire, 1986, p. 31 : « [Le ḫabar] vrai c'est celui qui correspond (*muṭābiq*) à ce qui est rapporté ».

17 M. ʿĀmil a une expression particulièrement éloquente pour évoquer la « nouvelle science » d'Ibn Khaldûn, il semble prendre au mot l'historien maghrébin en qualifiant son terrain d'étude – la science historique – de « terre vierge » (*arḍ bikr*). L'ensemble de ce livre tend à montrer, au contraire, que cette terre n'était pas vierge, et qu'aussi novateur soit-il, Ibn Khaldûn n'a pas opéré de coupure épistémologique au sens althussérien. Voir M. ʿĀmil, *Fī ʿamaliyyat l-fikr al-ḫaldūnī*, Beyrouth, Dār al-Fārābī, 1985, p. 33 (il développe la même idée p. 67 sq.).

18 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, op. cit., p. 134.

19 M. Mahdi, Ibid., p. 146 : « Nous sommes d'avis que le texte de ces introductions devrait être séparé du reste du premier livre en tant que discussion "dialectique" destinée à préparer le texte suivant, qui construit correctement la nouvelle science, et ne devrait pas être confondu avec lui. »

introductions, selon M. Mahdi, c'est de systématiser les erreurs de ses prédécesseurs, et de les identifier au moyen de la méthode qu'il met en place dans la *Muqaddima*. Il semble en effet qu'Ibn Khaldûn innove en systématisant une critique de la transmission. Si le témoignage reste essentiel, il n'est pas, par lui-même, suffisant pour établir la véracité d'un fait.

Al-Masʿūdī expliquait ainsi, dans l'introduction des *Prairies d'or*, qu'il s'agissait pour lui d'élargir les vues de ses prédécesseurs, par une attention accrue à des contrées ignorées, et ainsi de bâtir une histoire véritablement universelle, qui ne se bornerait pas à une nation en particulier. Il procède donc principalement à une critique de l'extension géographique des savoirs, valorisant ainsi la figure du voyageur-chroniqueur[20]. Or, la géographie chez Ibn Khaldûn va apparaître non pas seulement comme un domaine d'extension de savoirs historiques, mais comme une des conditions de la critique de ces savoirs. Ainsi Muhsin Mahdi va s'appuyer sur l'exemple du dénombrement de l'armée des israélites (exemple 1 dans le tableau ci-dessous), et la critique qu'en fait Ibn Khaldûn au moyen de la géographie, pour expliquer le rôle des erreurs historiographiques[21]. Or, s'il est vrai que les trois introductions de la *Muqaddima* servent à montrer la nécessité du développement d'une nouvelle science pour développer la science historiographique, il n'est pas certain que chaque exemple relève de la même rationalité que le premier (le dénombrement des armées israélites). Ces erreurs introduisent les *ʿIbar* autant que la *Muqaddima* : Ibn Khaldûn donne quelques exemples des positions qu'il défendra en tant qu'historien, et pas seulement en tant que théoricien de la science du peuplement humain. Il résume ainsi les différentes causes possibles des erreurs qui se glissent dans les récits historiques :

> La fausseté (*al-kaḏib*) s'infiltre dans le récit historique, selon la nature de ce dernier, et plusieurs raisons l'impliquent. Parmi elles il y a l'esprit partisan (*tašayyuʿ*) envers des opinions et des doctrines. Si l'âme est impartiale lorsqu'un récit historique lui parvient, elle lui donne toute l'attention qu'il mérite en l'investiguant et en l'examinant, de telle sorte qu'elle y distingue le vrai du faux. Si [au contraire]

20 Al-Masʿūdī, *Les prairies d'or* (texte arabe et tr. française par C. Barbier de Meynard et P. de Courteille), Paris, Imprimerie impériale, 1861, p. 9. Sur la manière dont le voyage pouvait être perçu comme une nécessité pour l'acquisition du savoir, à l'époque d'al-Masʿūdī, voir H. Touati, *Islam et voyages au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.

21 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, op. cit., 149-150. T. Khalidi explique que, pour al-Masʿūdī, ce dénombrement n'a rien d'une certitude, et relève uniquement d'une possibilité, ce qu'Ibn Khaldûn conteste justement. Voir T. Khalidi, *Islamic Historiography. The Histories of Masʿūdī*, New York, State University of New York Press, 1975, p. 36.

elle est imprégnée de son inclination partisane envers une opinion ou un dogme (*niḥla*), elle va accepter d'emblée ce qui s'y accorde dans les récits historiques. Cette inclination et cet esprit partisan recouvrent sa vision et [empêchent] l'investigation et la critique. Elle est ainsi amenée à accepter le mensonge et à le transmettre.

Parmi les causes qui entraînent le mensonge dans les récits historiques, il y a également la confiance accordée aux transmetteurs. L'investigation droite ici revient à la méthode de la validation (*taʿdīl*) et de la réfutation (*taǧrīḥ*[22]).

Parmi ces causes il y a également l'inattention au sens [de ce qui est rapporté]. Beaucoup de transmetteurs ignorent le sens de ce qu'ils ont vu ou entendu, et transmettent le récit historique selon ce qu'ils présument et conjecturent, et c'est ainsi que le mensonge se produit.

Parmi ces causes, il y a également l'illusion de la vérité, qui est très fréquente. Cela arrive la plupart du temps en raison de la confiance qu'on place dans les transmetteurs.

Parmi ces causes, il y a l'ignorance de la manière dont les modalités conditionnent les événements[23] du fait que ces derniers sont affectés d'ambiguïtés et de distorsions artificielles. Le récit historique est donc transmis selon la manière dont il a été perçu, c'est-à-dire selon une distorsion artificielle qui n'a rien à voir avec la réalité qui lui est propre[24].

Parmi ces causes, il y a également le fait que les gens cherchent à se rapprocher des grands et des hauts-placés (*aṣḥāb al-taǧilla wa al-marātib*) par les louanges, la flatterie, l'embellissement des conditions et la diffusion de leur popularité. Les récits historiques se répandent par ce biais de manière éloignée de la vérité. L'âme humaine est attachée aux louanges, et les gens ont leur attention tournée vers le

---

22 C'est par cette appellation qu'on désigne la méthode traditionnelle de critique des *aḥādīṯ*.

23 *Taṭbīq al-aḥwāl ʿalā al-waqāʾiʿ*. Littéralement cela donnerait « l'application des modalités (ou circonstances) aux réalités ». Le Lane donne comme sens possible pour *taṭbīq* « *the making of a thing to suit* ». Il s'agit pour Ibn Khaldûn de désigner le fait que les informations doivent correspondre (*muṭābaqa*, formé sur la même racine que *taṭbīq*) à des réalités qui sont elles-mêmes conditionnées par des modalités de différentes sortes (géographique, historique, politique, morale etc.). Il s'agit peut-être là d'un des aspects les plus innovants de la critique d'Ibn Khaldûn qui, plus que ses prédécesseurs et ses contemporains, a insisté sur la nécessité d'étudier les circonstances d'un récit pour soumettre sa fiabilité à un examen critique. La traduction d'A. Cheddadi s'éloigne trop ici du sens du texte selon moi (« l'inaptitude à décrire les faits de façon adéquate »).

24 F. Rosenthal estime que ce sont les circonstances (et non les événements, *waqāʾiʿ*, qu'il traduit par « *reality* ») qui sont déformés et transmis, mais cela ne semble pas faire sens. Ibn Khaldûn reproche justement aux transmetteurs de transmettre des récits bruts, sans prêter attention aux circonstances (*The Muqaddimah*, I, p. 72). A. Cheddadi, en éludant la distinction entre les deux termes dans sa traduction, évite cette question.

> monde d'ici-bas (*al-dunia*[25]) et ce qui cause le prestige et la richesse. La plupart ne sont pas attirés par les vertus et ne cherchent pas à côtoyer ceux qui les pratiquent.
>
> Parmi les causes qui impliquent [le mensonge], il y en a une autre, qui précède l'ensemble de celles qui viennent d'être mentionnées, et qui consiste dans l'ignorance de la nature des circonstances du peuplement humain. En effet, tout ce qui vient à l'existence, qu'il s'agisse d'un étant (*ḏāt*[26]) ou d'un acte (*fiʿl*), a nécessairement une nature propre à ce qu'il est (*fī ḏātihi*) et à ce qui advient dans les modalités (*aḥwāl*) qui y sont attachées. Si celui qui recueille (*al-sāmiʿ*[27]) un récit historique connaît la nature des événements et de leurs modalités (*aḥwāl*[28]) dans l'existence, ainsi que leurs implications, cela l'aide à explorer le récit de manière à y distinguer le vrai du faux. Il s'agit là de la méthode d'investigation la plus efficace, sous tous les aspects envisageables[29].

Deux types de causes de l'erreur sont ainsi envisagées. Le premier est d'ordre psychologique, il s'agit de se méfier de l'esprit partisan et de promouvoir une forme de neutralité vis-à-vis des puissants et des différentes doctrines. Cette détermination psychologique de l'erreur n'est pas nouvelle et a été rappelée par d'autres historiens, notamment Rašīd al-Dīn comme on l'a vu plus haut. Le deuxième est méthodologique, par l'insistance sur les modalités (*aḥwāl*) des événements. Ibn Khaldûn a ainsi élevé l'événement au rang d'objet, en lui appliquant les concepts philosophiques réservés aux choses. L'événement ne peut pas se connaître sans les modalités qui lui sont attachées et qui le conditionnent, comme autant de déterminations empiriques incompressibles bien que contingentes (telles que les données géographiques, territoriales, matérielles, démographiques, etc.).

---

25 Littéralement cela désigne le monde terrestre et tout ce qu'il comporte d'honneurs et de richesses, par opposition à l'au-delà.

26 *Ḏāt* est une notion difficile à traduire, car sa traduction dépend du contexte épistémologique. Elle désigne plutôt l'essence dans la *falsafa* et davantage un être individuel dans le *kalām*. Là-dessus, voir R.M. Frank, « The Aš'arite Ontology : I Primary Entities », *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 1999, p. 163-231, p. 169 en particulier.

27 Littéralement : celui qui entend, cela désigne une connaissance transmise par voie orale.

28 *Aḥwāl* : lorsqu'il s'agit d'un contexte général, je traduis par les modalités, c'est-à-dire finalement l'ensemble des caractéristiques d'une chose qui ne font pas partie de l'essence de la chose même, ce qu'on peut appeler les accidents dans un contexte différent de celui du *kalām*. Le même terme est employé pour désigner les circonstances d'un événement, qui sont également des modalités particulières attachée à l'événement. Je garde ici la traduction par modalité pour la cohérence de la phrase, mais on pourrait tout aussi bien le rendre par circonstances.

29 *Muqaddima*, I, p. 52-53 ; *LE*, I, p. 251-252.

Ce type de nouveauté théorique a pu ainsi laisser penser à ses commentateurs qu'il appliquait à l'histoire des concepts normalement réservés à la nature ; qu'avant Durkheim, il utilisait Aristote contre lui-même pour élargir le champ d'application des concepts philosophiques à la contingence historique. Toutefois, cette scientificité, voire cette modernité, qu'on est tenté de rechercher peut dérouter. De fait, les exemples d'erreurs recensés par l'historien ne sont pas toujours appuyés par cette science. Ibn Khaldûn se positionne en tant qu'historien *de son temps*, tenant des positions qui ne relèvent pas d'une argumentation scientifique ni même rationnelle. Voici un tableau récapitulatif de l'ensemble des erreurs rapportées dans la *Muqaddima*. Il s'agit d'y comparer les critiques de ces récits formulées par Ibn Khaldûn avec les règles méthodologiques auxquelles elles peuvent se rapporter.

Sujet	**Critiques du récit**	**Règle méthodologique**
1 Dénombrement des israélites (al-Masʿūdī)	La Syrie et l'Égypte ne peuvent pas contenir des troupes aussi nombreuses.	Impossibilité climatique et géographique. Analogie passé / présent.
	Impossibilité de coordonner militairement une telle armée	Règles du commandement militaire. Analogie passé / présent.
	Les Perses étaient plus puissants et n'avaient pas autant de soldats	Rapport puissance / nombre de soldats. Comparaison passé / passé.
	S'ils avaient une armée aussi grande, ils auraient conquis plus de territoires.	Règle qui relie la puissance d'une armée à l'étendue de son territoire.
	impossibilité d'atteindre un tel nombre en trois ou onze générations.	Règle qui limite la croissance d'une génération à une autre.
2 Raids et conquêtes des rois des Tubbaʾ du Yémen.	La distance qui sépare ces rois du Yémen est trop importante et les voies de passage trop compliquées	Impossibilité géographique, militaire et logistique. Analogie passé / présent
3 Interprétation d'un verset de la sourate al-Fajr (89, 6-7) (ʿĀd-Iram serait une ville luxuriante.)	Aucun historien ne parle de cette ville.	Critique des sources
	Contraire au vrai sens du verset coranique.	Explication grammaticale.

(*suite*)

Sujet	Critiques du récit	Règle méthodologique
4 Disgrâce des Barmécides en raison de l'union de la sœur d'Al-Rašīd avec son affranchi + récit déshonorant sur al-Maʾmūn	Impossibilité qu'une fille d'un tel rang se déshonore avec un ancien esclave perse.	Interprétation morale
	Vraie raison de cette disgrâce : accaparement des revenus de l'État par les Barmécides et concurrence au pouvoir du calife.	Règles de la politique.
	Probité d'Al-Rašīd : peu de temps le séparait de ses glorieux ancêtres et prédécesseurs et il était habitué à la rudesse du désert.	Conditions de la bédouinité.
5 Critique de l'ascendance ʿalide des Fatimides (al-Bāqillānī est le seul cité)	le mensonge n'emporte pas la victoire ; leur mensonge aurait été su ; ils croyaient véritablement à leur ascendance ʿalide.	Interprétation théologique (Dieu ne favorise que la vertu).
	lettre d'al-Muʿtaḍid pour pourchasser ʿUbayd Allah al-Mahdī qui atteste l'authenticité de son ascendance ʿalide.	Critique des sources
6 Critique de la filiation d'Idrīs.	La négation de la filiation d'Idrīs se base sur une assomption qui ne tient pas compte de ses conditions de vie bédouine.	Conditions de la bédouinité
7 Récits à propos des critiques du Mahdī Ibn Tūmart (négation de la sincérité de son combat pour la religion et la justice, négation de l'ascendance prophétique).	il n'existe pas de preuve contre son ascendance, et donc il faut s'en remettre à ce qu'il dit.	Interprétation théologique.
	son origine fatimide n'a pas affecté son commandement, car elle n'était pas connue de son clan	Règles de la solidarité clanique.
8 Biographie d'al-Haǧǧāǧ : son père aurait été maître d'école	-Aux débuts de l'islam, l'enseignement n'était pas professionnalisé.	Contextualisation d'une époque.
9 Changement de la profession de Cadi	-Les anciens cadis étaient recrutés parmi les membres puissants du clan, ce qui n'est plus le cas.	Contextualisation d'une époque.
10 Changement des conditions en al-Andalus : perte de l'esprit de corps	Pastiche d'esprit de corps : réciter la généalogie arabe qui n'a plus aucune importance. Critique des généalogistes qui donnent de l'importance à ce qui n'en a pas : l'historien doit aider à se	Contextualisation d'une époque et nature du peuplement humain (affaiblissement de l'esprit de corps dans le passage de la bédouinité à la citadinité)

(*suite*)

Sujet	Critiques du récit	Règle méthodologique
	représenter ce qui fait la puissance des États. Or, les généalogies aujourd'hui ne servent plus à cela.	
11 Récit fantastique sur Alexandre et les monstres marins.	un roi n'aurait pas pu prendre ce risque, car cela pourrait conduire ses sujets à la révolte.	Règles de la politique
	impossibilité de plonger sous l'eau dans une caisse en raison du manque d'air (exemple courant à l'appui : au fond d'un puits non aéré, on meurt)	Règle naturelle
12 Récit de la statue de l'étourneau (al-Masʿūdī).	critique de la naturalité du procédé	Règle naturelle
13 al-Bakrī et le récit de la Cité des portes	cette ville ne correspondrait pas à la fonction d'une ville.	Nature du peuplement humain
14 Récit de la ville de cuivre (al-Masʿūdī) :	aucun voyageur n'en a rapporté l'existence	Critique des sources
	impossible au regard de l'expérience.	Analogie passé / présent
	contraire aux procédés naturels par le moyen desquels les villes sont construites et fondées.	Nature du peuplement humain
	la quantité de métal disponible n'est pas suffisante pour la construction des villes.	Nature du peuplement humain

On voit rapidement que toutes ces critiques ne sont pas à mettre sur le même plan. Ces erreurs se différencient d'abord sur le plan du possible : elles vont de l'improbable à l'impossible. Elles se différencient ensuite selon la règle méthodologique qui permet de les découvrir, certaines n'ayant tout simplement pas de justification rationnelle, d'autres étant fondées sur des lois naturelles, d'autres enfin sur des règles qu'Ibn Khaldûn a lui-même élaborées dans la *Muqaddima*. La classification dans les deux catégories « impossible » et « improbable » est perméable : si parfois une preuve suffit à rejeter l'information comme étant absolument impossible (comme dans l'exemple 11, contraire à des lois naturelles), dans d'autres cas l'accumulation de preuves rend l'événement en question impossible, comme dans l'exemple 1. Ceci dit, Ibn Khaldûn emploie un vocabulaire différencié, selon les cas, il parle d'improbabilité ou

d'inconsistance (*aḫbār wāhiya*) et dans d'autres d'impossibilité (*aḫbār mustaḥīla*). Ibn Khaldûn n'est pas toujours extrêmement précis ni constant dans son vocabulaire, mais, comme nous allons le voir, cette distinction semble importante dans la mesure où elle permet de distinguer tout de même des niveaux de preuve, implicitement admis par l'historien

Réalité du récit impossible.	**Réalité du récit improbable.**	**Justification rationnelle.**	**Justifications théologique et morale.**
11[a] ; 12[b] ; 13[c] ; 14[d]	1[e] ; 2[f] ; 3[g] ; 4[h] ; 5[i] ; 6[j] ; 7 ; 8 ; 9 ; 10	1 ; 2 ; 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; 8[k] ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 ; 13 ; 14	4 ; 5 ; 7

a « *Wa kaṭīr[an] mā yaʿraḍ li-s-sāmiʿīn qabūl al-aḫbār al-mustaḥīla* », *Muqaddima*, I, p. 53, *LE*, I, p. 252.

b « *Min al-aḫbār al-mustaḥīla* », *Muqaddima*, I, p. 54 ; *LE*, I, p. 253.

c « *Min* [*al-aḫbār al-mustaḥīla*] », *Muqaddima*, I, p. 54 ; *LE*, I p. 253.

d « *Fī ḥadīṯ[in] mustaḥīl[in]* » ; « *munāf[in] li-l-umūr al-ṭabīʿiyya fī binā' al-mudun wa-iḫtiṭāṭiha* », *Muqaddima*, I, p. 55 ; *LE*, I, p. 254.

e « *Wa-min al-aḫbār al-wāhiya* », *Muqaddima*, I, p. 17 ; *LE*, I, p. 12-13. Les *aḫbār wāhiyya* se rapportent autant à l'exemple précédent (le 1), qu'au suivant, le 2.

f « *Wa-haḍihi l-aḫbār kulluhā baʿīda ʿan al-ṣiḥḥa* », *Muqaddima*, I, p. 19 ; *LE*, I, p. 16. « *Fa dalla ʿalā anna haḍihi l-aḫbār wāhiya aw mawḍūʿa* ».

g « *Haḍihi l-ḥikāyāt al-wāhiya* », *Muqaddima*, I, p. 22 ; *LE*, I, p. 19.

h Ibn Khaldûn fait un plaidoyer en faveur de la probité d'al-Rašīd et de son fils al-Ma'mūn pour montrer la haute improbabilité des récits les déshonorant.

i « *wa-min al-aḫbār al-wāhiyya* », *Muqaddima*, I, p. 30 ; *LE*, I, p. 28.

j Les critiques envers la filiation d'Idris, et celles envers la probité du Mahdi Ibn Tūmart sont traitées de la même manière par Ibn Khaldûn, sur un ton persuasif (lorsqu'il s'apprête à évoquer le cas d'Ibn Tūmart juste après celui d'Idris, Ibn Khaldûn affirme : « *Wa-yalḥaq bi-haḍihi l-maqālāt al-fāsida wa-l-maḍāhib al-fā'ila* », *Muqaddima*, I, p. 38 ; *LE*, I, p. 36).

k Les exemples 8, 9 et 10 illustrent des erreurs dues à l'inattention au changement d'époque par les historiens. Inattentifs au contexte dans lequel se déroule leur récit, les historiens ont ainsi colporté des histoires peu vraisemblables.

Quand bien même le ton de l'historien ne change pas d'un exemple à l'autre, qu'il considère aussi faux les uns que les autres, il n'emploie une expression d'impossibilité catégorique (*mustaḥīl*) que pour quatre d'entre eux, les quatre derniers. Or, du premier au dixième exemple, il s'agit de l'introduction générale à la *Muqaddima*, c'est-à-dire de l'introduction au *Kitāb al-ʿibar* dans son ensemble. Ibn Khaldûn y prend position en tant qu'historien du Maghreb. Lorsqu'il envoie des exemplaires de la *Muqaddima* aux souverains maghrébins, on peut supposer que cette introduction sera lue en premier, et témoigne de son positionnement. Cela peut, peut-être, expliquer les raisons de certaines

positions qui ne s'appuient pas sur les arguments rationnels qu'il a lui-même mis en avant. Par exemple, l'argumentaire en faveur de la défense de la probité d'Ibn Tūmart, le fondateur du mouvement théologico-politique almohade, dont le culte s'est prolongé à l'époque mérinide, est uniquement théologique[30]. Le seul argument rationnel utilisé lui sert à expliquer pourquoi son ascendance fatimide ne lui a pas causé de tort dans son commandement : elle n'était pas connue de son propre clan, ce qui est plausible, car il est courant que les lignages se mélangent et s'oublient au bout de plusieurs générations. La solidarité clanique était intacte, car ce lignage était ignoré de son propre clan, et que les lignages sont, avant tout, affaire d'imagination[31].

Ibn Khaldûn, dans son *Histoire*, n'hésite pas à mêler des considérations rationnelles adossées à des preuves scripturaires. Par exemple, il rejette le rattachement de Goliath (Ǧālūt) à Qays du fait que, si c'était vrai, Goliath serait éloigné de plusieurs générations de David (Dāwūd) – argument rationnel – alors même que Goliath a été tué par David – argument scripturaire[32]. On note également que sa défense de la probité du calife abbasside Hārūn al-Rašīd se distingue parmi les chroniques médiévales, souvent hostiles au héros des mille et une nuits. Il est clair que le ton moralisant, qui témoigne d'une indignation vis-à-vis des calomnies envers le calife, a peu à voir avec une quelconque rationalité historiographique moderne – qui a fait la célébrité de l'historien maghrébin. Dans une somme récente, Jocelyne Dakhlia consacre un long développement à l'analyse de ce passage, interrogeant les raisons pour lesquelles l'historien maghrébin a, à ce point, défendu la probité du calife abbasside. Non seulement elle remarque qu'il est difficile de faire cadrer cette défense avec la modernité qu'on a bien voulu attribuer à Ibn Khaldûn, mais elle propose également une analyse innovante de cette séquence. Elle la rattache, non pas uniquement à la question politique du rapport des chroniqueurs aux Abbassides[33], mais aussi et surtout à celle, non moins politique, des représentations

30 Ibn Khaldûn témoigne du culte rendu à Ibn Tūmart (*Tārīḫ*, VI, p. 286-287 ; *LE*, II, p. 422-423). Sur ce prolongement du culte, voir M. Ghouirgate, *Les empires berbères : construction et déconstruction d'un objet historiographique*, Berlin, De Gruyter, 2024, p. 27 sq.

31 « Sa généalogie fatimide était cachée (*ḫafiyy*^{an}) car les gens l'avaient oubliée bien qu'elle restait conservée par lui et sa famille qui se la transmettaient entre eux. Il s'était comme dépouillé de cette origine (*al-nasab al-awwal*) pour revêtir la peau [de la tribu des Harġa] et était connu comme tel. Sa généalogie originaire n'affectait pas son esprit de corps puisqu'elle n'était pas connue de son clan (*maġhūl ʿind ahli l-ʿaṣāba*). Cela arrive souvent chez ceux dont l'origine première est cachée. » *Muqaddima*, I, p. 40 ; *LE*, I, p. 38.

32 *Tārīḫ*, VII, p. 4 ; *LE*, II, p. 748.

33 Le biais politique est parfois évident quand il s'agit de faire l'histoire contemporaine et locale, il l'est moins quand c'est en lien avec la grande histoire islamique. Nous reverrons

de la sexualité et des transgressions sexuelles[34]. L'analyse est pertinente, car, contrairement à une vision orientaliste datée des représentations de la sexualité homoérotique en terre d'islam, les chroniqueurs n'avaient pas tendance à faire preuve d'autant de pudibonderie hétéronormée qu'Ibn Khaldûn, et mettaient souvent à l'honneur des princes notoirement homosexuels. Soulevant la question, ouverte, d'un calcul politique d'Ibn Khaldûn, qui pouvait chercher à rassurer les souverains du Maghreb sur les intentions du chroniqueur envers les princes, et écartant celle d'une évolution davantage hétéronormée des représentations de la sexualité au XIVe siècle, Jocelyne Dakhlia en conclut qu'Ibn Khaldûn délivre une analyse politique de l'hubris sexuelle : « la sexualité déviante découle, parmi d'autres relâchements, d'une mauvaise gouvernance politique »[35]. Cette analyse inscrit le propos d'Ibn Khaldûn dans la tradition des miroirs des princes, exposant des modèles de bon gouvernement associés à une vertu métriopathique du prince. Par cette hypothèse, d'une certaine manière, Jocelyne Dakhlia sauve la rationalité de l'historien, tout en l'inscrivant dans une tradition de son temps : l'injustice disloque le lien social et caractérise, en premier lieu, le comportement des souverains[36].

Ainsi, dès les introductions, le lecteur est confronté à une ambiguïté apparente : ni entièrement plaidoyer pour un prince, ni pur exposé méthodologique et rationnel, l'introduction déroute. Ibn Khaldûn a, sans aucun doute possible, développé une forme de rationalité. Si la rupture avec les traditions et les chroniques de son temps ont été surestimées, il ne s'agit pas de minimiser l'effort de rationalisation de l'histoire, dont il nous faut maintenant approfondir les caractéristiques.

---

cela dans son rapport à Muʿāwiya dans la dernière partie. Sur les biais d'Ibn Khaldûn dans l'histoire locale, voir M. Brett, « Ibn Khaldūn and the Dynastic Approach to Local History : The Case of Biskra », *Al-Qantara : Revista de Estudios Arabes*, 12, 1991, p. 157-179 (voir en particulier p. 171 sq.), reproduit dans Id., *Ibn Khaldun and the Medieval Maghreb*, op. cit., art. XV.

34 J. Dakhlia, *Harems et sultans. Genre et despotisme au Maroc et ailleurs, XIVe-XVe siècles*, vol. 1, Toulouse, Anacharsis, 2024, p. 223-238.

35 J. Dakhlia, Ibid., p. 238.

36 *Muqaddima*, II, p. 82 ; *LE*, I, p. 615.

2 L'histoire et la raison : méthode, outil, fonction

2.1 La raison, la parole vivante et la science de l'histoire

Ibn Khaldûn mêle des considérations morales et théologiques à des démonstrations rationnelles. Il n'est pas si étonnant qu'il ait pu passer pour un rationaliste et un penseur dogmatique, un progressiste et un littéraliste, un crypto-philosophe et un pourfendeur de la philosophie, un défenseur de la théologie et un adversaire des théologiens. Pour pouvoir faire une lecture entièrement rationaliste de la Muqaddima, Muhsin Mahdi a dû présupposer ce qu'il cherchait. Dans le texte cité plus haut, il affirme que les historiens étaient soumis aux attaques des théologiens et des philosophes. Il en conclut qu'ils avaient dû, au fil du temps, affiner leur méthodologie, jusqu'à ce qu'Ibn Khaldûn parvienne à élaborer une philosophie de l'histoire conciliant rationalité philosophique et enquête empirique. Pour continuer à mettre cette thèse à l'épreuve, il nous faut alors comprendre quelle est la rationalité historiographique qu'Ibn Khaldûn tente de développer, et s'il s'agit bien d'une rationalité philosophique. Bien avant Ibn Khaldûn, al-Ṭabarī semble avoir critiqué un certain usage de la raison en histoire :

> Le lecteur doit savoir que, dans ce livre, je me suis appuyé, pour tout ce dont j'ai apporté le souvenir et qui a conditionné la description que j'ai faite, sur ce qui a été raconté dans les chroniques (*mā rūwiyat min al-aḫbār*) et les traces (*al-aṯār*) dont je retrace la chaîne de transmission, laissant de côté les arguments tirés de la raison (*dūn mā udrika bi-ḥuǧaǧ al-ʿaql*) et déduites par la cogitation, mis à part une infime partie. En effet, tout savoir transmis par les hommes du passé – et dont la réalité dépend précisément de la transmission des informateurs (*mā huwa kā'in min anbā' al-ḫādiṯīn*) – ne peut atteindre ceux qui n'en ont pas été des témoins directs et contemporains (*ġayr wāṣil ilā man lam yušāhidhum wa lam yudrik zamānahum*). [Ce savoir ne peut nous parvenir] que par les chroniques des chroniqueurs (*aḫbār al-muḫbirīn*) et par l'intermédiaire des transmetteurs, sans qu'on puisse l'inférer par la raison (*dūn al-istiḫrāǧ bi l-ʿuqūl*) ni la déduire par l'exercice de l'esprit (*wa l-instinbāṭ bi-fikri l-nufūs*). Ce que je rapporte des chroniques du passé dans ce livre peut entraîner le désaccord du lecteur qui peut les trouver détestables et peu crédibles, et ne peut en comprendre la raison ni la signification. Cela n'est pas de mon ressort, mais de celui des transmetteurs qui nous l'ont fait parvenir ainsi, je n'ai fait que les retransmettre telles qu'on nous a les transmises[37].

37 Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. M.A. al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-maʿārif, Le Caire, 1960-

Le rôle de l'historien pour al-Ṭabarī consiste à compiler les chroniques, et à rapporter le plus fidèlement possible, non pas un événement historique, mais un récit transmis, c'est-à-dire un discours, fût-il invraisemblable. Il est des transmissions qui semblent contraires à la raison, mais il n'est pas du ressort de l'historien de les juger. Muhsin Mahdi peut ainsi dire que, pour Ṭabarī, la raison ne joue pratiquement aucun rôle[38]. L'histoire est fondamentalement une science du passé, et le passé ne peut être connu que par un témoignage direct[39]. Le rôle de l'historien n'est pas alors de dire le vrai sur le passé, mais de rester fidèle à ce qui lui est transmis. Ce qui compte, ce n'est pas le rapport du discours à la réalité historique, mais le rapport du discours à celui qui l'a rapporté. L'historien ne fait pas revivre le passé, il fait vivre la parole des hommes.

Ibn Khaldûn hérite d'une historiographie qui fonde son utilité, non pas prioritairement dans sa prétention à dire le vrai, mais dans sa fidélité à une parole vivante. En ce sens, elle joue bien son rôle de travail contre la mort dont parlait De Certeau, mais peut-être pas au sens d'une rupture actée entre le passé et le présent[40]. Il s'agit plutôt, cette fois-ci, contrairement à ce qu'en dit De Certeau, de retenir la parole du passé dans le présent, et ainsi d'en conjurer la perte qui serait, autrement, irrémédiable[41]. Cette parole, en tant qu'elle est historiographiquement signifiante, ne s'inscrit pas vraiment dans une temporalité phénoménale. Elle peut certes s'inscrire dans un temps chronologique, mais ce dernier n'est pas encore historique, borné entre un début et une fin absolus. Chez al-Ṭabarī, le temps est d'abord mesure du mouvement du soleil, il sert à déterminer les heures du jour et de la nuit[42]. Il est ensuite consécutif : les

---

1977, 11 vols, vol. 1, p. 7-8. Voir également al-Birūnī (m. 440 / 1048), *al-Āṯār al-bāqiyya*, Le Caire, Maktaba aṯ-ṯaqāfa al-dīniyya, 2008, p. 4 : « il n'y a pas de chemin vers [la connaissance de l'histoire] par le biais d'inférence au moyen des intelligibles (*istidlāl bi-l-ma'qūlāt*) ».

38 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, op. cit., p. 135.

39 A. Cheddadi va jusqu'à expliquer que l'historiographie islamique classique a mis sur un pied d'égalité le témoignage direct et l'autorité coranique. Voir *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au VIIIe siècle*, Arles, Actes sud, 2004, p. 54.

40 M. De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 12. Sur l'écriture de l'histoire comme mise au tombeau et attestation d'une rupture entre le présent et le passé, voir p. 112.

41 M. De Certeau, Ibid., p. 225 : « À cette écriture qui envahit l'espace et capitalise le temps, s'oppose la parole qui ne va pas loin et qui ne retient pas. Sous le premier aspect, elle ne quitte pas le lieu de sa production. Autrement dit, le signifiant n'est pas détachable du corps individuel ou collectif ».

42 Al-Ṭabarī, Ibid., p. 11 : « Le temps est le nom donné à ce que j'ai mentionné des heures du jour et de la nuit, selon ce que j'ai déjà exposé et décrit », et p. 14 : « Les heures du jour et

jours et les nuits se succèdent les uns aux autres[43]. Il est enfin chronologique : il permet de représenter de manière linéaire les événements. En revanche, il est non substantiel et périssable[44]. Comme la géographie est spatiale, le temps est géométrique et fini : il ne peut pas être un facteur déterminant du changement dans l'histoire. L'historiographe a donc la charge de conserver une parole, éphémère par essence, en fixant les traces des générations passées, depuis l'origine de la Création jusqu'à la fin des temps. La chronique est l'empreinte, elle n'est pas ce qui échappe au temps, mais ce qui vient le remplir ; elle témoigne du sens de la Création en en retenant les signes successifs sous forme de parole. C'est comme si l'historiographie arabe classique, par l'importance accordée à la chaîne des garants et par sa conception du temps comme consécution, chronométrie, et espace entre deux bornes, avait réussi à parfaitement capturer par écrit une culture orale, dans laquelle la parole signifiante est attachée à une épaisseur et à une présence irréductible à son signifié. C'est pourquoi la correspondance entre le discours et la réalité n'importe pas chez Ṭabarī : seule compte la fidélité aux propos rapportés. En revanche, cette correspondance prend de l'importance chez al-Masʿūdī. On a déjà parlé des erreurs qu'Ibn Khaldûn perçoit chez lui, mais s'il le prend à plusieurs reprises pour cible, c'est justement pour souligner le fait que même un historien aussi attentif à ses sources que l'était Masʿūdī a pu errer. Voici l'éloge qu'en fait Ibn Khaldûn à la fin de l'introduction au *Kitāb al-ʿIbar* :

> L'histoire, à proprement parler, est le rappel des récits historiques propres à une époque ou à une génération. Quant à la mention des modalités générales (*al-aḥwāl al-ʿāmma*) des différentes contrées du monde (*al-āfāq*), des différentes générations (*al-aǧyāl*) et des différentes époques (*al-aʿṣār*), cela constitue le fondement du travail de l'historien (*fa-huwa assu li-l-muʾarriḫ*) sur lequel il établit la plupart de ses objectifs (*maqāṣid*) et à partir duquel les informations historiques qu'il rapporte s'éclairent (*tatabayyan bihi aḫbāruhu*). Cela a été le thème caractéristique des ouvrages comme celui des *Prairies d'or* d'al-Masʿūdī. Il y a exposé les états (*aḥwāl*) des peuples (*umam*[45]) et des différentes régions (*al-afāq*), en Orient

---

de la nuit ne sont rien d'autre que des mesures (ou : durées mesurées) résultant du mouvement du soleil et de la lune dans la sphère céleste ».

43 Al-Ṭabarī, Ibid., p. 14 : « Il n'est pas de jour qui ne vienne après le jour qui le précède ».

44 Al-Ṭabarī, Ibid., p. 193 : « Le propos concerne la clarification de la disparition du temps, de la nuit et du jour, et du fait que rien ne subsiste en dehors de Dieu – exaltée soit Sa mention ».

45 Ce terme est quasi systématiquement traduit par « nation » chez A. Cheddadi. Ibn Khaldûn désigne par là des communautés élargies. Pour une critique de la traduction par « nation », voir M.-C. Ferjani, « À propos de la notion de 'umma (oumma) : les maux d'un

> comme en Occident, de son temps et de son époque qui se situe dans les années 330 [940]. Il a mentionné leurs différents courants religieux (*niḥal*) et leurs coutumes (*ʿawā'id*) et en décrit les différentes contrées (*buldān*), les montagnes et les mers (*al-ǧibāl wa-l-biḥār*), les royaumes (*al-mamālik*) et les États (*al-duwal*) en distinguant les populations arabes et non arabes (*šuʿūb al-ʿarab wa-l-ʿaǧam*). C'est ainsi que [le livre *Les prairies d'or*] est devenu un guide (*imām*) pour les historiens qui le consultent régulièrement et s'en servent pour vérifier leurs informations[46].

Ibn Khaldûn reconnaît à al-Masʿūdī le mérite d'avoir cherché à faire de l'histoire, c'est-à-dire d'avoir compris le rôle de la science historique. L'historien doit rappeler à la mémoire des hommes l'ensemble des déterminations qui caractérisent une époque (*ʿaṣr*) donnée. Pour cela, il faut pouvoir discriminer le vrai du faux, et pas seulement rapporter les dires à la manière d'une culture orale. Entre l'histoire d'al-Ṭabarī – toute encastrée dans la présence de la parole du témoin – et l'histoire qui cherche à dire le vrai, non pas de la parole, mais du passé lui-même, il y a toute la distance qu'a repérée Abdesselam Cheddadi entre une histoire fondée sur la tradition religieuse du *ḥadīṯ*, ancrée dans la présence de paroles qu'il s'agit de répéter, et une histoire, protoscientifique, fondée sur le *ḫabar*, le récit historique mis à l'écrit, dont la valeur de vérité repose sur sa correspondance avec le réel[47]. Al-Masʿūdī appartient en effet à un courant que Tarif Khalidi a nommé « moderniste », qui ne se contente pas de préserver et de garantir la parole vivante : si le témoignage direct reste prioritaire[48], al-Masʿūdī inclut, dans son étude des sources, la géographie[49] et la rationalité

---

mot » dans *Les Mots de la nation*, édité par S. Rémi-Giraud et P. Rétat, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996.

46 *Muqaddima*, I, p. 45 ; *LE*, I, p. 45.

47 L'enjeu principal du livre d'A. Cheddadi sur l'historiographie arabe est de distinguer une tradition historiographique fondée sur le *ḥadīṯ* et d'une autre fondée sur le *ḫabar*. Voir A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, op. cit. F. Rosenthal avait pour sa part émis l'hypothèse que la distance qui séparait les historiens de l'époque du prophète avait fini par les obliger à accumuler des *aḫbār*, des récits informatifs, qui devaient ensuite être discriminés selon le vrai et le faux par leur correspondance extérieure : *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 70.

48 Al-Masʿūdī valorise ainsi le témoignage des sens et l'expérience directe par le voyage : « Or celui qui n'a pas quitté ses foyers, limitant ses recherches au champ borné que lui présentait l'histoire de sa patrie, ne peut être comparé au voyageur courageux qui a consumé sa vie dans les explorations lointaines et affronté chaque jour un danger pour fouiller avec persévérance les mines (de la science) et arracher de l'oubli les restes précieux du passé ». Voir Al-Masʿūdī, *Les prairies d'or*, op. cit., p. 9.

49 T. Khalidi, *Islamic historiography*, op. cit., p. xv.

dans l'histoire[50]. Ainsi, la compréhension des mécanismes naturels lui permet également de discriminer le vrai du faux[51].

Ibn Khaldûn inclut son projet dans le prolongement du travail d'al-Masʿūdī (m. 346 / 956) et d'al-Bakrī (m. 487 / 1094), que pourtant plusieurs siècles séparent, pour des raisons qu'il faudra éclaircir plus loin. S'il prétend opérer une rupture, ce n'est donc pas dans l'usage de la rationalité en histoire, mais dans une nouvelle image de la raison qu'il tente de faire émerger. Une raison proprement historiographique, qui ne peut pas avoir la même fonction que celle qu'elle a dans la théologie et dans la philosophie. Mais, plus profondément peut-être, plus souterrainement, Ibn Khaldûn inscrit son historiographie dans une révolution du sens. Il s'agit non seulement d'élaborer un type de rationalité proprement historiographique, mais également de proposer une nouvelle logique du sens : séparer le signifiant de la présence de la parole et mesurer la valeur du signifié à l'aune de sa correspondance (*muṭābaqa*) avec la réalité phénoménale et historique. Si Ibn Khaldûn ne sort pas complètement de cette ontologie de la parole qui considère le témoignage authentique comme une extension de la réalité sensible, il recherche les conditions de possibilité des événements à partir desquels il est possible de juger de cette authenticité. La réalité est sensible, mais la réalité historique reste, à tout jamais, inaccessible aux sens. C'est tout le problème du développement de la science historique telle que la conçoit Ibn Khaldûn, c'est-à-dire une histoire fondée sur la science du peuplement humain.

2.2 La science de l'histoire et les uṣūl al-fiqh

La science des fondements du droit, en islam, a consisté à étendre la jurisprudence de manière à pouvoir juger des cas non immédiatement codifiés par le Coran et le corpus de hadiths. Bien qu'Ibn Khaldûn fût juriste malikite, identifié comme tel (*al-mālikī*) par la postérité[52], il est dit qu'il avait une préférence pour les uṣūlistes hanafites[53]. Dans le cadre d'une réflexion sur sa méthode, ce n'est

50 T. Khalidi, Ibid., p. 28.

51 T. Khalidi, Ibid., p. 49 sq.

52 Al-Saḫāwī, *al-Ḍawʿ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn al-tāsiʿ*, Dār al-Ǧīl, Beyrouth, 1992, vol. 4, p. 145 et *Al-iʿlān*, op. cit., p. 59. Voir A. Badawī, *Muʾallafāt Ibn Ḫaldūn*, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1962, p. 292.

53 Al-Saḫāwī, *Ḍawʿ*, op. cit., vol. 4, p. 149. Il a grandi à Tunis dans lequel le *fiqh* malikite avait pris une importance considérable, notable dans l'ensemble de la société maghrébine. Voir à ce propos M. Ghouirgate, *Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 50. Sur la critique du malikisme par Ibn Khaldûn, voir A.J. Fromherz, *Ibn Khaldûn, Life and Times*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2011, p. 46-47 et p. 98-99 sur sa fonction de juge Malikite au Caire. Sur les sources bio-bibliographiques et les relations intellectuelles qu'entretenait Ibn Khaldûn, voir éga-

pas la thématisation des *uṣūl al-fiqh* chez Ibn Khaldûn qui va nous occuper, mais la manière dont il use de concepts directement empruntés aux *uṣūl al-fiqh*[54]. La science des fondements du droit fait dériver une loi à partir d'un corpus textuel sacré, et, dans la majeure partie des cas, selon le procédé logique de l'analogie (*qiyās*), presque unanimement considéré dans le sunnisme comme un des fondements de la jurisprudence[55]. Le Coran, la sunna (le corpus de hadiths), le consensus et l'analogie étaient considérés comme quatre fondements (*uṣūl*) du droit, c'est-à-dire quatre sources de légitimation du droit[56]. L'analogie est utilisée en jurisprudence et appliquée en histoire. Bien qu'elle soit considérée comme un des fondements du droit, elle consiste en l'interprétation d'une règle préexistante[57]. Le terme est assez vague pour désigner aussi bien une méthode d'inférence de nouvelles lois que la subsomption de nouveaux cas sous une loi préexistante. L'analogie renvoie, de manière générale, à la raison qui permet d'associer un cas particulier à un autre. Si l'acceptation de cette notion a assez peu prêté à débats, c'est son usage qui a pu varier. En effet, il y a quatre constituants du procédé analogique, par lesquels le juriste doit pouvoir établir la loi : le cas à traiter, considéré comme un dérivé (une branche : *farʿ*), le cas original (*aṣl*) dont est dérivé le cas à traiter, le caractère commun aux deux (*ʿilla*, « cause » ou plutôt *ratio legis* en droit)[58], et la règle

---

lement T. Ito, « Writing The Biography of Ibn Khaldūn », *in* M. Fierro et M. Penelas (eds.), *The Maghrib in Mashriq : Knowledge, Travel and Identity*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 513-536.

54 A. Laroui également insistait sur l'importance des *uṣūl al-fiqh* pour la pensée historique d'Ibn Khaldûn. Voir A. Laroui, *Islam et histoire*, op. cit., p. 88.

55 Voir W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 83 sq. Des critiques de l'usage du *qiyās* en droit ont existé, mais elles ont été très minoritaires, et semblent remonter à Ibrāhīm al-Naẓẓām (m. entre 220 et 230 / 835 et 845). Voir à ce propos A. Zysow, *The Economy of Certainty. An Introduction to Islamic Legal Theory*, Atlanta, Lockwood Press, 2013 [1984], p. 167 sq.

56 W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal theories*, op. cit., p. 1 sq. Pour une présentation très synthétique en français voir S. Lamghani, « Les écoles juridiques du sunnisme », dans *Islam et démocratie*, *Pouvoirs*, 104 (1), 2003, p. 21-31.

57 É. Tyan, « Méthodologie et sources du droit en Islam (*Istiḥsān*, *Istiṣlāḥ*, *Siyāsa šarʿiyya*) », *Studia Islamica*, 1959 (10), p. 79-109, p. 84.

58 Sur la *ʿilla* dans les *uṣūl al-fiqh*, voir A. Hasan, « The Legal Cause in Islamic Jurisprudence », dans *Islamic Studies*, vol. 19 (4), 1980, p. 247-270. Sur le terme *sabab* (cause ou raison) voir du même auteur « Definition of *sabab* and its kinds in Islamic Jurisprudence », *Islamic Studies*, nº21 (3), 1982, p. 48-60. En s'appuyant à la fois sur le *Muṣtaṣfā* et sur le *Tahāfut* d'al-Ġazālī, Z. Bou Akl différencie le *sabab* comme concomitance de la *ʿilla* comme cause à proprement parler. Le premier intervient pour désigner une concomitance (*ʿinda*) tandis que la deuxième désigne un véritable lien de causalité (*bi-*) : *Averroès, le philosophe*

attachée au premier qui s'applique au second[59]. C'est l'identification du caractère commun qui prête à débat, car il a des implications politiques évidentes, ce qui a ouvert à des discussions sur la fin visée par la loi, le caractère commun n'étant que probable[60].

Le droit et l'histoire se fondent sur des récits. La différence entre les deux, dont nous verrons plus loin l'importance, c'est que, d'une part, les récits sur lesquels se fonde la jurisprudence, de par leur caractère sacré, ont un statut historico-ontologique différent des récits historiques profanes. D'autre part, les discours au fondement des corpus du *fiqh* appartiennent à une catégorie du langage identifiée comme *inšā'* plutôt que comme *ḫabar*, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, comme commandement plutôt que comme récit historique. Toutefois, si cela indique une distinction claire entre la science des *uṣūl al-fiqh* et la science de l'histoire, cela n'empêche pas que cette dernière dérive de la première[61]. L'histoire n'avait pas de méthode propre, et quand il s'agissait de la défendre, on en revenait à la méthode des *uṣūl al-fiqh*[62]. Si le rapport entre l'historiographie arabe et les *uṣūl al-fiqh* a été bien mis en avant, notamment par Franz Rosenthal, on doit à Aziz al-Azmeh d'avoir montré son importance toute particulière chez Ibn Khaldûn, qui a fait de la *Muqaddima* par rapport à l'histoire (c'est-à-dire à la somme de *aḫbār*) le *aṣl* (base, principe) par rapport au *far'* (la branche) qu'on voit dans les *uṣūl al-fiqh* :

---

et la loi, op. cit., p. 83. Voir également F. Griffel, *Al-Ġazālī's Philosophical Theology*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 152 sq. et p. 182 sq. Le terme *sabab* désigne bien, conformément également à ce qu'en dit A. Hasan, la cause « occasionnelle » au sens de ce qui permet le jugement (par exemple le témoignage), qui lui se rapporte à la *'illa*, caractère qui justifie le jugement (le meurtre). Ce n'est donc pas un hasard si le *fiqh* a trouvé dans l'aš'arisme un ensemble théorique au sein duquel poursuivre son développement, l'occasionalisme théologique étant un décalque de l'occasionalisme juridique. Cette concordance est signalée par Z. Bou Akl : « comme si l'épistémologie juridique de la cause occasionnelle fournissait à l'ontologie son modèle explicatif » (Z. Bou Akl, Ibid., p. 84).

59 W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal theories*, op. cit., p. 83.

60 Voir É. Tyan, « Méthodologie et sources du droit en Islam (*Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa šar'iyya*) », op. cit. ; A. Zysow, *The economy of certainty*, op. cit., p. 159 sq.

61 La discipline des *uṣūl al-fiqh* n'était pas épistémologiquement close sur elle-même : elle a nourri les autres sciences rationnelles autant qu'elle s'en est nourrie. Z. Bou Akl a publié en 2023 un état des lieux de la littérature secondaire existante sur ce sujet : « Uṣūl al-fiqh et philosophie : un état des lieux », Studia Islamica, 118 (2), 2023, p. 191-203.

62 A. al-Azmeh, *Al-kitāba al-tārīḫiyya*, op. cit., p. 14 sq. Voir par exemple al-Saḫāwī, *I'lān*, p. 19 sq. : l'histoire sert à discriminer les récits vrais des faux, et peut donc être au service de la jurisprudence. Pour Ibn Ḥazm elle est servante de la jurisprudence et pour Faḫr al-Dīn al-Rāzī, elle est servante de la jurisprudence de la théologie. Voir F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 37 sq.

> L'*arche* de l'histoire, *ʿumrān*, constitue les principes de l'histoire, son *aṣl*, de telle sorte que l'on peut dire que la science de la civilisation a été conçue comme l'analogue des *uṣūl al-fiqh* et comme *uṣūl al-tārīḫ*. Elle consiste en un ensemble d'énoncés – indépendamment de leur référent, bien qu'il arrive que le référent soit la réalité factuelle – qui servent de jauge normative pour d'autres énoncés[63].

Le principe de la jurisprudence consiste à remonter du conditionné au conditionnant par analogie, et donc par induction. Il y a une forme d'empirisme propre à la jurisprudence qui a grandement influencé la pensée arabe médiévale. Le rapport d'Ibn Khaldûn à la jurisprudence ne se limite pas aux passages qui lui sont explicitement consacrés, et que les historiens de la jurisprudence islamique discutent, notamment sa célèbre mise en valeur d'une « voie des théologiens »[64], portée par al-Ǧuwaynī avec *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* et al-Ġazālī avec *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* pour les aš'arites, ainsi que ʿAbd al-Ǧabbār et son disciple Abū l-Ḥusayn al-Basrī[65]. Si le rapport entre l'histoire et la jurisprudence est évident du point de vue de la méthode de corroboration des récits, un autre rapport semble se dessiner du point de vue du rapport à la certitude. Les récits (*aḫbār* ou *aḥādīṯ*) ont été classés selon qu'ils étaient isolés (*aḥad*) ou nombreux (*mutawātir*). Un récit isolé n'est mentionné que par une seule source, tandis qu'un *mutawātir* est mentionné par de multiples sources[66]. Ces deux types de récit n'ont pas la même valeur épistémologique : alors que le récit isolé est considéré comme probable (à condition, bien sûr, que sa chaîne de transmission soit garantie), le récit aux multiples sources, concordantes bien que non concertées, est certain. En effet, il est impossible que de nombreuses personnes se concertent sur un mensonge, ou aient les mêmes défaillances dans les sens, les conduisant aux mêmes erreurs[67]. Les uṣūlistes se sont interrogés sur les raisons de cette certitude. Y a-t-il un seuil quantitatif à partir duquel un nombre de récits entraîne la certitude ? Si oui peut-on le détermi-

63 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn : an essay in Reinterpretation*, op. cit., p. 128.

64 *Muqaddima*, III, p. 19 ; *LE*, I, p. 885.

65 Al-Ǧuwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. A.A. al-Dīb, Ǧāmiʿa Qaṭar, Doha, 1978. Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. M.S. al-Ašqar, Beyrouth, al-Resalah, 1997. Ḥ. Dhuwayb note une erreur dans le titre par Ibn Khaldûn, « Ibn Khaldûn wa ṣilatuh bi-ʿilm uṣūl al-fih » (« Ibn Khaldûn et son lien avec les uṣūl al-fiqh »), *Yatafakkarūn* (revue en ligne de la fondation « Muʾminūn bilā ḥudūd »), consulté le 12 juin 2024.

66 Sur la notion de *tawātur*, voir S.I. Laher, *Tawātur in Islamic Thought. Transmission, Certitude and Orthodoxy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2025.

67 Voir par exemple l'explication du juge et théoricien malikite Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543 / 1148) dans I. Amharar, *Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-ʿArabī*, Piscataway, Gorgias Press, 2023, p. 202 sq.

ner ? En effet, cette certitude n'est ni celle d'une connaissance innée, axiomatique (*badīhī*), ni celle d'une déduction rationnelle (*burhān*), ni encore celle d'un témoignage des sens (*mušāhada*)[68]. Des réponses diverses ont été données sur l'origine de cette certitude, mais, dans l'ensemble, le fait que le *tawātur* entraîne une certitude a été assez peu remis en question. L'histoire, fondée sur des récits, a été rapprochée de la connaissance par ouï-dire en général : on sait bien que même les personnes qui n'ont pas vu Médine par leurs propres sens n'ont aucun doute sur son existence. Bien entendu, les modalités qui affectent le récit influent sur la certitude qu'il engendre : plus il sort de l'habitude (*ʿāda*), plus il est nécessaire de multiplier les témoignages concordants pour emporter la certitude.

Des auteurs uṣūlistes ont fait alors le lien entre le procédé du *tawātur* et l'induction. Les deux procédés sont en effet fondés sur une multiplicité d'expériences sensibles, mais il semble pourtant qu'il y ait une différence de taille entre la méthode inductive et la méthode du *tawātur*. Si la première a davantage sa source dans l'étude de la nature, la seconde concerne les vérités historiques. De plus, le *tawātur* n'est pas exactement une généralisation à partir de l'expérience, car il peut concerner un fait simple, comme l'existence d'une ville ou d'un personnage historique[69]. Finalement, entre le *tawātur* et l'induction à proprement parler, il semble qu'on ait comme affaire à deux paradigmes qui structurent la pensée islamique médiévale : paradigme juridique d'un côté, fondé sur une étude des récits et leur classification selon leur degré de fiabilité, paradigme naturaliste de l'autre, fondé sur une étude de la nature par le moyen de l'induction[70]. Le rapport aux universaux n'est certainement pas le

68 Sur le *tawātur* et la question des vérités historiques, voir Z. Bou Akl, *Averroès, le philosophe et la loi*, p. 10-41 et S.I. Laher, *Tawātur in Islamic Thought*, op. cit., p. 47 (centré sur Ibn Taymiyya).

69 B. Weiss, « Knowledge of the Past : the theory of *tawātur* according to Ghazâlî », *Studia Islamica*, 1985, 61, p. 81-105, p. 104.

70 Les figures du juriste et du médecin semblent si importantes dans l'islam médiéval que la plupart de ceux qu'on appelle aujourd'hui philosophes étaient identifiés comme étant soit l'un, soit l'autre, soit les deux. Toutefois, comme l'a bien montré D. Gutas, la médecine arabe ne fournit pas ses propres principes, qu'elle tient de la science de la nature, c'est-à-dire de la physique. Voir D. Gutas, « Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna », *in* D.C. Reisman et A.H. al-Rahim (eds.), *Before and After Avicenna : Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden, Brill, 2003, p. 145-162. En revanche, ce que j'appelle paradigme juridique provient bien des *uṣūl al-fiqh*. En faire deux paradigmes structurants ne résisterait peut-être pas à une analyse détaillée, tant les méthodes et les concepts se croisent entre les différentes disciplines (Z. Bou Akl l'a montré à propos du *tawātur* et de l'usage des catégories aristotéliciennes, dans *Averroès, le philosophe et la loi*, op. cit.). Par ailleurs, comme nous le verrons au chapitre 8.3, il ne s'agit

même dans un cas comme dans l'autre. Alors que les juristes forment des jugements à partir de récits analogiquement concordants, corroborés par une vérité supposée divine, les naturalistes prétendent découvrir les espèces à même la réalité dont ils sont témoins. La différence entre les deux n'est pas celle entre un constructivisme, pour lequel les universaux sont des créations humaines, et un naturalisme pour lequel les universaux sont donnés dans le réel. Les auteurs arabes médiévaux avaient conscience d'une différence de rythme dans la répétition des cycles et des singularités d'espèce. Alors que la répétition est à échelle humaine dans la nature, autorisant Avicenne à expérimenter la régularité organique des corps disséqués, elle est parfois hors de portée humaine dans l'histoire, conduisant à une délimitation plus floue des espèces, moins facilement identifiables que celles qu'on « trouve » dans la nature. Le problème du rythme de la répétition est essentiel dans l'usage de la logique. Diviser le monde en genres et en espèces suppose de retrouver dans le monde les contours réguliers des universaux naturels. Ce problème est pour partie indépendant de la question – essentiellement psychologique (au sens médiéval) – du réalisme des universaux. Il ne s'agit pas de savoir si l'universel est une réalité mentale ou une réalité présente dans le monde extérieur (*al-ḫāriǧ*), il s'agit de savoir comment cet universel se forme du point de vue de la connaissance qui est, nécessairement, et c'est le point commun aux deux paradigmes cités, empirique.

Dans le cas d'Ibn Khaldûn, c'est le rapport de la *Muqaddima* aux *ʿIbar* qui se joue. La science de l'histoire, établie dans la *Muqaddima*, doit jouer le rôle d'un ensemble de principes auxquels on rapporte les actes particuliers énoncés dans les récits historiques (*aḫbār*). En effet, l'analogie sert à la comparaison, mais pas entre récits de la même espèce. L'analogie permet de mettre en relation les récits qui ont une ressemblance suffisante pour avoir une *ʿilla* commune, c'est-à-dire un principe qui permet de les comprendre sous le même rapport à partir duquel l'historien va juger de leur authenticité. Le jugement, dans le cadre d'une science de l'histoire, se rapporte au vrai ou au faux, et éventuellement au probable et à l'improbable, en fonction du degré de certitude qui s'y attache. Ce qu'on appelle cause (*ʿilla*) est, dans les *uṣūl al-fiqh*, le caractère commun à plusieurs cas, qui justifie qu'un même jugement leur soit appliqué. Le

---

pas d'un paradigme médical appliqué au politique. Dans la grande division islamique des sciences entre *ʿaql* et *naql*, on peut voir à l'œuvre une influence déterminante du paradigme juridique – et des *uṣūl al-fiqh* en particulier – dans la constitution des sciences de la transmission (*naql*), tandis que les sciences rationnelles (*ʿaql*) ont été façonnées prioritairement par un paradigme naturaliste. Cela n'exclut en rien les multiples croisements et emprunts entre ces deux registres, comme l'ensemble de ce livre le montre à propos d'Ibn Khaldûn.

type d'analogie utilisé dans les *uṣūl al-fiqh* pour identifier un caractère commun qui justifie un jugement similaire d'un cas à un autre est le *qiyās al-taʿlīl*, soit l'analogie causale. Pour cela il faut avoir identifié la cause (la *ratio legis*) d'un jugement (par exemple le caractère enivrant du vin), identifier cette cause dans le cas à juger et ainsi justifier le jugement (l'interdiction de la boisson alcoolisée en question). Chaque boisson a ses particularités qui ne sont pas toutes subsumées sous le concept d'ivresse, mais c'est l'ivresse qui justifie le jugement. Il en va de même dans le rapport entre la *Muqaddima* et les *ʿIbar*. L'identification de la cause, à titre de caractère commun, permet le rapprochement de plusieurs récits par analogie, et de les organiser ensuite selon les principes décrits dans la *Muqaddima*. Le rapport qui existe entre la *Muqaddima* et les *ʿIbar* ne peut pas se comprendre comme un ensemble de lois universelles desquelles se déduirait une causalité efficiente, mais comme des regroupements de cas par analogie qu'on subsume sous une règle commune. Le lien entre le cas jugé et la règle générale n'est donc pas un lien de nécessité. Il peut y avoir de multiples exceptions. Ibn Khaldûn parle explicitement de la méthode analogique issue des traités de *uṣūl al-dīn* et de *uṣūl al-fiqh*, à savoir l'analogie entre le présent et l'absent[71]. Celle-ci est présentée comme une des conditions de l'examen critique des récits historiques (*aḫbār*), examen en l'absence duquel il n'est pas possible d'établir les conditions rationnelles de véracité d'un récit historique.

En effet, la méthode de l'analogie (*qiyās*) dans les *ūṣūl al-fiqh* est nommée, dans le *kalām*, *al-istidlāl bi-l-šāhid ʿalā l-ġāʾib*, inférence de l'absent à partir du présent[72]. Al-Ǧuwaynī explique par exemple qu'elle consiste à inférer l'absent (ce qui est inaccessible aux sens) à partir d'une caractéristique qu'il a en commun avec le présent, c'est-à-dire avec ce qui est accessible aux sens[73]. Ce caractère commun doit être établi de manière rationnelle, ce qui explique pourquoi al-Ǧuwaynī critique les procédés irrationnels par lesquels ses adversaires infèrent une continuité illégitime entre le présent et l'absent[74]. Quatre élé-

71 *Muqaddima*, I, p. 13 ; *LE*, I, p. 11.

72 J. Janssens, « al-Ghazālī's *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*. Sources Avicenniennes et Farabiennes », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 69, 2002, p. 39-66, (voir en particulier p. 50).

73 Al-Ǧuwaynī, *Al-šāmil fī uṣūl al-dīn*, ed. R.M. Frank, Montreal / Teheran, McGill University / Teheran University, 198, p. 63. Voir également al-Ǧuwaynī, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, op. cit., p. 127 sq. L'influence d'al-Ǧuwaynī en Afrique du nord s'est faite à travers celle de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, via al-Muqataraḥ et al-Tilimsānī. Voir à ce propos la conclusion de l'article d'A.A. Mihirig, « Analogical arguments in the Kalām Tradition : Abū l-Maʿālī al-Juwaynī and Beyond », *Argumentation and Arabic Philosophy of Language*, 22, 2022.

74 Al-Ǧuwaynī, *al-Šamil fī uṣūl al-Dīn*, op. cit., p. 61. L'argument est dirigé ici contre ceux qui affirment l'éternité du monde, par le fait que tout ce qui existe procède de l'existence d'une

ments permettent de fonder l'analogie entre le présent et l'absent, un d'entre eux étant la condition : *al-šarṭ*. La condition diffère de la cause (*ʿilla*) dans la mesure où elle est nécessaire à la production d'un effet mais non suffisante[75]. Il s'agit d'un syllogisme par analogie, dans lequel on utilise le connu pour en inférer l'inconnu, ce qui permet de dégager des régularités dans l'histoire, et de mettre en doute une information rapportée (sous forme de *ḫabar* ou de *ḥadīṯ*).

C'est ce type d'inférence qui fait dire à Ibn Khaldûn que le présent « porte témoignage » et le passé ressemble plus à l'avenir « que l'eau à l'eau »[76]. Le présent (*al-ḥāḍir*) n'est pas seulement un repère temporel, il désigne la présence effective et donc le mieux connu. Il est bien possible de faire dériver l'inconnu du connu – autrement la connaissance serait impossible ou entièrement innée[77] – mais cela n'implique pas nécessairement le concept de cause efficiente, ni une indistinction réelle entre le passé et le présent. L'inférence de l'absent au moyen du présent lui permet de mettre en avant des régularités dans l'histoire. Couplée au concept de nature, elle lui permet de dégager des conditions de possibilité (*šarṭ*, pl. *šurūṭ*). On le voit lorsqu'il critique le dénombrement des armées israélites (exemple 1 du tableau). Tarif Khalidi explique bien que ce dénombrement n'est pas considéré comme certain (*yaqīnī*) par

---

autre chose, de la même espèce, il doit donc en être de même du monde et ainsi de suite à l'infini. Voir également *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, op. cit., p. 127.

75 Voir A.A. Mihirig, « Analogical arguments in the Kalām Tradition », op. cit., p. 12-13.

76 *Muqaddima*, I, p. 14 ; *LE*, I, p. 12. K. Löwith perçoit une rupture dans le rapport au passé avec l'avènement du christianisme : alors que pour les Grecs, le passé est une origine immuable, dans le christianisme il devient une promesse d'avenir. L'eschatologie est, d'une certaine manière, la liaison entre l'origine et la fin du monde, toutes deux non temporelles, et serait donc au fondement du lien entre le passé, le présent et l'avenir. Voir K. Löwith, *Histoire et Salut,* op. cit., p. 22.

77 On tomberait alors dans les paradoxes du Ménon, bien connus des philosophes arabes. Sur les paradoxes du Ménon dans la philosophie arabe voir N. Jacobsen Ben Hammed, « Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Dīn al-Rāzī », Oriens, 48, p. 320-344 et D.L. Black, « Al-Fārābī on Meno's Paradox », *in* P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Fārābī : Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London, University of London Press, 2008, p. 15-34. Ibn Khaldûn connaissait bien ces paradoxes pour les avoir rencontrés dans le *Muḥaṣṣal* de Faḫr al-Dīn al-Rāzī à propos de la discussion autour des jugements d'assentiment (*taṣdīqāt*). Voir Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'aḫḫirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn*, ed. Ḥ. Attay, Maktabat dār al-turāṯ, Le Caire, 1999, vol. 1, p. 86 sq. Pour l'abrégé d'Ibn Khaldûn : *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, ed. L. Rubio, Tétouan, Dār al-ṭibāʿa al-maġribiyya, 1952, p. 5 sq. Il existe une édition plus récente du *Lubāb al-Muḥaṣṣal* par R. al-ʿAǧam (*Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1986), mais elle malheureusement entachée de bien plus d'erreurs que l'édition initiale de L. Rubio.

al-Masʿūdī, mais possible du point de vue de Dieu (*ǧāʾiz*)[78], à partir d'une distinction qu'il perçoit chez al-Masʿūdī entre ce qui est impossible du point de vue de Dieu (*iḥāla fi l-qudra*) et ce qui l'est du point de vue de la raison (*iḥāla fi-l-ʿaql*)[79]. Ibn Khaldûn distingue également le miracle du cours ordinaire des choses, mais la puissance divine, si elle est, par principe, et conformément à la doctrine *ašʿārite*, infinie, ne désigne pas uniquement la rupture du cours ordinaire de la nature, mais également les causes cachées qui échappent à l'intellect[80]. Si l'on reprend l'exemple du dénombrement des israélites, Ibn Khaldûn explique que les conditions (*šurūṭ*) pour déployer une telle armée ne sont pas remplies, au regard de ce qui est présent et mieux connu (*al-ḥāḍir*). Cet usage de l'inférence du passé au moyen du présent, repose sur une forme d'induction dont seront précisés plus loin le champ d'application, les usages et les résultats qu'on peut en attendre. D'un récit à un autre, il y a un rapport de similarité qui fonctionne de particulier à particulier selon le principe de l'analogie, qui permet d'établir des ressemblances et d'associer entre eux des particuliers[81].

2.3 La Muqaddima et les ʿIbar : uṣūl al-tārīḫ et tārīḫ

Il est bien connu que les Almohades ont encouragé le développement des sciences, pour de multiples raisons et dans de multiples domaines. C'est sous les Almohades que fleurissent des compilations encyclopédiques de savoirs, organisés et synthétisés. Marbiel Fierro note qu'on en trouve dans tous les domaines, en médecine, en botanique, dans la littérature (*adab*), en agriculture et en magie[82]. Dominique Urvoy avait déjà remarqué l'importance des *uṣūl* chez les savants d'al-Andalus[83]. La *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn s'inscrit dans ce contexte post-Almohade, dans lequel circulent des compendiums et des encyclopédies, contenant des savoirs organisés et ramenés à leurs principes

78 T. Khaldi, *Islamic historiography*, op. cit., p. 36.

79 T. Khaldi, Ibid., p. 34.

80 L'idée de miracle n'indique pas l'apologie de l'irrationnel, mais au contraire, comme l'a bien remarqué K. Pomian, « montre qu'on essaie de préserver la proportionnalité entre la cause et l'effet, en attribuant à une cause plus puissante, voire carrément infinie, les effets qui paraissent à tel point dépasser les capacités de l'homme ou des forces habituelles de la nature qu'il faut bien leur trouver un autre auteur » (K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, op. cit., p. 87).

81 W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. xxxvii.

82 M. Fierro, « The Facilitation of Knowledge in Almohad Times », à paraître dans *Arabica*. Je remercie M. Fierro de me l'avoir fait parvenir à l'avance.

83 D. Urvoy, *Le monde des Ulémas andalous du V/Xie au vii/xiiie siècle*, Genève, Librairie Droz, 1978, voir en particulier sa conclusion p. 204.

(*uṣūl*). C'est très probablement sous l'influence de ce contexte qu'Ibn Khaldûn a cherché à développer les principes de l'histoire : *uṣūl al-tārīḫ*.

Nous allons voir quelques exemples de la manière dont un récit historique peut se rapporter à d'autres par analogie et ainsi être subsumé sous une même règle par Ibn Khaldûn. Commençons par un passage tiré de son *Histoire*, à propos des Hafsides :

> Lorsque le sultan eut fini de conquérir le territoire [de l'Ifriqiyya] (*al-waṭan*), sa manière d'exercer son autorité (*iʿtizāz*) à l'égard des populations qui lui étaient soumises fut différente de celle de ses prédécesseurs Hafsides (*al-muwaḥḥidīn*[84]), et sa mainmise (*malakat*) sur les Bédouins était également différente de la leur. Lorsqu'il constata leur attitude autoritaire (*iʿtizāz*) envers l'État (*dawla*) et les nombreuses concessions qu'ils avaient reçues, dans les campagnes et les villes, il refusa cela. À la place des villes qu'ils avaient reçues des Hafsides, il leur octroya des pensions que le bureau des soldes (*dīwān*) était chargé de leur verser. La pension qu'ils percevaient étant trop importante, il la diminua de beaucoup. Par ailleurs, ses sujets se plaignaient de leurs injustices, de leur attitude tyrannique, et de leur imposition d'une taxe qu'ils nommaient *ḫafāra* [protection]. Il retira cette taxe et ordonna à ses sujets de ne plus s'en acquitter. [Les bédouins] s'en trouvèrent mécontents, leur disposition à l'égard du sultan se dégrada (*fasadat niyyātuhum*) en même temps que la pression de la dynastie à leur égard s'accentua. Ils guettèrent donc l'occasion de se révolter contre la dynastie (*taraṣṣadū lahā*)[85].

Ibn Khaldûn relate ici le rapport entre le clan des Kuʿūb et le sultanat mérinide, dont le chef Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUṯmān (m. 752 / 1351) avait récemment pris contrôle du territoire hafside de l'Ifriqiyya. Cet extrait relate les conditions qui ont présidé à la révolte des tribus arabes bédouines contre les Mérinides, mettant un coup d'arrêt à leur tentative d'unifier le Maghreb[86].

La causalité est intégrée à la narration par le moyen de connecteurs logiques grammaticaux, sans nécessairement qu'elle soit spécifiée. De multiples liens de causalité apparaissent. D'une part les motifs des actions du sultan sont explicités et s'intègrent au récit : c'est parce que le sultan mérinide considérait que la pension perçue par les Bédouins était trop importante qu'il décida de la

84 Littéralement les Almohades, mais Ibn Khaldûn les identifie comme tels (les Hafsides étaient à l'origine une branche des Almohades qui s'est indépendantisée).

85 *Tārīḫ*, VII, p. 284 ; *LE*, II, p. 1206.

86 Il est probable qu'Ibn Khaldûn ait été fortement marqué par cet échec. Voir à ce propos M. Ghouirgate, *Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 17.

diminuer. C'est parce que les sujets soumis à son autorité se plaignaient des Bédouins qu'il leur a interdit de prélever leur tribut. Certes, il n'y a pas de narration sans une attention aux intentions des acteurs, mais Ibn Khaldûn, plus que d'autres historiens, est attentif aux circonstances dans lesquelles se déroule l'action qu'il décrit. Plusieurs circonstances entourent ce récit. D'une part, la toile de fond est constituée par un rapport de force entre l'État dynastique et les Bédouins, rapport de force qui a son propre mécanisme, décrit dans la *Muqaddima*. D'autre part, il y a les rapports de force entre deux dynasties, les Hafsides et les Mérinides, et le délitement de la première au profit de la seconde. La conquête de l'Ifriqiyya par les Mérinides est rendue possible par la division du sultanat hafside et les conflits entre rivaux qui l'ont nourrie. Mais cette division a d'abord renforcé le pouvoir du clan des Kuʿūb, qui a su en profiter en soutenant les princes hafsides les uns contre les autres[87].

Différentes parties de la *Muqaddima*, à l'exception de la sixième, comportent ainsi leurs catégories et leurs règles, ainsi que les cas sources qui les régissent, et qui trouvent dans ce récit particulier leur correspondant historique et leur cas dérivé. Du point de vue de la première partie, on a affaire à une population du quatrième climat, climat modéré qui permet l'érection d'habitats en pierre et le développement d'une société citadine urbanisée. Du point de vue de la deuxième partie, les acteurs en jeu, à savoir les Mérinides et le clan des Kuʿūb, appartiennent bien aux catégories respectives de l'habitat citadin *ʿumrān ḥaḍarī* et de l'habitat bédouin *ʿumrān badawī*. Les caractéristiques associées par Ibn Khaldûn à l'habitat bédouin sont résumées chez les Kuʿūb à travers leur insoumission à la dynastie régnante, et leur forte solidarité clanique, condition de leur vaillance (*ba's*) et de leur victoire au combat à Kairouan, relatée ensuite[88]. L'incapacité des Arabes à gouverner s'illustre dans la suite du récit, par les divisions internes qui les travaillent et les empêchent de remporter la victoire finale contre le sultan mérinide Abū l-Ḥasan. Du point de vue de la troisième partie, qui se concentre sur les caractéristiques de l'État dynastique, s'illustre par exemple la règle qui veut que les territoires ruraux, dominés par des tribus bédouines, soient rarement soumis durablement à une dynastie[89]. On peut également retrouver dans ce récit une règle issue du chapitre 41 de la troisième partie qui traite du fait que l'injustice entraîne la ruine de la prospérité. Les Kuʿūb sont accusés de ruiner la population et de prélever des taxes injustes, ce qui affaiblit la dynastie hafside régnante au profit des concurrents mérinides.

87 *Tārīḫ*, VII, p. 283 ; *LE*, II, p. 1205.
88 *Tārīḫ*, VII, p. 286 ; *LE*, II, p. 1209.
89 *Muqaddima*, I, p. 277 ; *LE*, I p. 431.

On retrouve ainsi les grandes catégories dichotomiques de la *Muqaddima* qui structurent le récit d'Ibn Khaldûn. Il y a d'une part les catégories anthropologiques – les Bédouins et l'État dynastique – auxquelles correspondent les catégories géographiques d'un côté (les espaces ruraux et les villes) et politiques de l'autre (la direction, *al-riʾāsa* et la royauté, *al-mulk*), la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) faisant le lien entre les deux. Ainsi, il y a les règles générales qui unissent ces concepts sur le plan logique : les tribus bédouines sont réfractaires à l'État, car par leur solidarité clanique, elle-même dûe à leur manière d'habiter la terre, elles supportent difficilement l'autorité et l'imposition de taxes. Cette règle générale permet de structurer le récit tiré des *ʿIbar*. Enfin, la *Muqaddima* présente des récits-types, comme des cas-sources dans les *uṣūl al-fiqh*, qui sont narrés au moyen de concepts spécifiques et qui illustrent la règle établie. Dans l'exemple du récit ci-dessus, on peut identifier certaines causes des troubles entre l'État hafside, l'État mérinide, et les tribus bédouines, par l'identification d'un caractère commun à d'autres cas similaires, rapportés dans la *Muqaddima*. Cette « cause », dont il nous faudra préciser le sens, met en jeu le concept de *ʿaṣabiyya* et sa déclinaison logique dans la *Muqaddima* : la *ʿaṣabiyya* de l'État hafside diminue et son pouvoir est rongé par les divisions intestines, alors que la dynastie mérinide connaît au contraire l'apogée de sa puissance et est dotée d'une *ʿaṣabiyya* encore très forte. Les tribus bédouines, quant à elles, ont un type d'habitat de la terre qui leur procure une forte *ʿaṣabiyya* et les rend insoumises. C'est dans ce cadre général que se déroule le récit, avec l'ensemble de ses particularités, qui ne sont pas déterminées par les règles logiques établies dans la *Muqaddima*, mais qui s'y rapportent par analogie.

Prenons maintenant pour exemple l'explication par Ibn Khaldûn de l'occultation du Mahdī Ibn Tūmart. Ibn Tūmart est le fondateur de la dynastie almohade (*al-muwaḥḥidūn*). Il meurt avant la prise de Marrakech aux Almoravides en 1147, qui marque le commencement du triomphe de l'Empire almohade. À sa mort, son successeur ʿAbd al-Muʾmin ne divulgue pas la funeste nouvelle, et répand la légende de l'occultation du Mahdī, selon une tradition qu'on retrouve dans le chiisme avec l'occultation des imāms. Le thème de l'occultation du Mahdī apparaît pour la première fois sous la plume d'Ibn al-Qaṭṭān[90]. Selon les sources almohades[91], l'annonce de la mort du Mahdī est différée de 3 ans et

90 L'auteur du *Naẓm al-ǧumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān* (ed. M.A. Makkī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2009), une des trois sources de l'époque almohade. Sur les possibles raisons de l'apparition de ce topos chez Ibn al-Qaṭṭān, voir S. Garnier, *Histoires hafsides. Pouvoirs et idéologies*, Leiden, Brill, 2022, p. 68.

91 L'occultation apparaît également chez al-Bayḏāq, compagnon d'Ibn Tūmart : *Aḫbār al-mahdī Ibn Tūmart wa bidāya dawla al-muwaḥḥidīn*, Dār al-Manṣūr li-l-ṭibāʿa l-warāqa,

gardée secrète par un petit groupe de fidèles, dont son successeur désigné ʿAbd al-Muʾmin, premier véritable calife almohade[92]. Ce « mythe » de l'occultation (*ġayba* ou *kitmān*) est repris par la suite par les historiens Mérinides, notamment Ibn Abī Zarʿ, auteur d'une des plus fameuses chroniques mérinides[93]. Toutefois, cette occultation n'est pas expliquée, ni dans les sources d'époque almohade, ni dans celles d'époque mérinide. Ibn Khaldûn organise là encore son récit en fonction des catégories de la *Muqaddima* et de la logique qui y est associée :

> Quand l'imām fût sur le point de mourir (*uḥtuḍira*) en l'an 522 [1128] il nomma ʿAbd al-Muʾmin à sa succession califale (*bi-ḫilāfatihi*). Comme son partage de la solidarité clanique des Maṣmūda était douteux (*istarāba min al-ʿaṣabiyya bayna l-Maṣmūda*) il occulta la mort du Mahdī. Il différa alors l'annonce de [l'investiture de son] autorité jusqu'à son mariage avec la fille du šayḫ Abū Ḥafṣ, chef des Hintāta, un des grands (*kabīr*) des Maṣmūda, qui reconnut son investiture par l'imām. Il s'installa alors au pouvoir et fut détenteur de l'autorité sur les Almohades et du califat sur les musulmans[94].

Ibn Khaldûn raconte l'histoire de la mort d'Ibn Tūmart à deux autres reprises dans les *ʿIbar*[95]. Les termes ne sont pas strictement les mêmes, ce qui montre qu'il rédige ces passages à des moments différents, sans se recopier lui-même ni un autre auteur qui nous serait inconnu. Toutefois, l'idée générale subsiste : il s'agit d'expliquer la période d'occultation de la mort du Mahdī de trois ans, par le fait que ʿAbd al-Muʾmin était étranger à l'esprit de corps des Masmūda et avait besoin d'être intronisé par le puissant chef du clan des Hintāta, Abū Ḥafṣ[96]. Plusieurs informations sont croisées ici par Ibn Khaldûn : le récit de

---

Rabat 1971, p. 42. Sur les sources almohades voir M. Ghouirgate, *L'ordre almohade* (*1120-1269*). *Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014, p. 17 sq., et p. 428-429 sur les raisons possibles de la pratique de l'occultation.

92 Le titre de calife n'a été donné à Ibn Tūmart qu'*a posteriori*. Sur la mort du Mahdī voir A.J. Fromherz, *The Almohads : The Rise of an Islamic Empire*, London, I.B. Tauris, 2010, p. 67 sq. et M. Fierro, *ʿAbd al-Muʾmin : Mahdism and Caliphate in the Islamic West*, London, One World Academic (Makers of the Muslim World), 2022, p. 40 sq.

93 Ibn Abī Zarʿ, *Kitāb al-Ānīs al-muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fī āḫbār mulūk al-Maġrib wa-tārīḫ madīnat Fās*, connu sous le nom de *Rawḍ al-Qirṭās*, Ṣuwar li-l-ṭibāʿa wa l-warāqa, Rabat, 1972, p. 184 pour le récit de l'occultation. Sur l'attribution – suspecte – du *Rawḍ al-Qirṭās* à Ibn Abī Zarʿ, voir M. Shatzmiller, *L'historiographie mérinide*, op. cit., p. 18-25.

94 *Tārīḫ*, VI, p. 136-137 ; *LE*, II, p. 192.

95 *Tārīḫ*, VI, p ; 244 ; *LE*, II, p. 361 et *Tārīḫ*, VI, p. 295 ; *LE*, II, p. 441.

96 L. Golvin émet une hypothèse similaire, sans dire s'il la tient d'Ibn Khaldûn. Voir L. Golvin, « ʿAbd al-Muʾmin fils de ʿAlī, fils de ʿAlwī, fils de Yaʿlā al-Kūmī Abū Muḥammad »,

la mort d'Ibn Tūmart (dont nous avons dit les sources), celui de l'investiture de ʿAbd al-Muʾmin, et son rapprochement avec le chef de clan Abū Ḥafṣ. Ces trois récits historiques (*aḫbār*) se croisent ici, car ils permettent d'illustrer une règle établie dans la *Muqaddima* : l'impossibilité de soumettre une tribu, dotée d'une forte solidarité clanique, si on est étranger à cette solidarité clanique, c'est-à-dire si on n'appartient pas au clan dominant. Ibn Khaldûn attribue donc une importance capitale au mariage de ʿAbd al-Muʾmin avec la fille d'ʿAbū Ḥafṣ, dont les sources ne disent pourtant pas grand-chose, même si les historiens modernes reconnaissent en général l'aspect stratégique des nombreux mariages du calife almohade[97]. Sans explication, le califat de ʿAbd al-Muʾmin, étranger aux Masmūda, ne cadrerait pas avec la règle établie dans la *Muqaddima*, qui veut que « la direction (*riʾāsa*) d'une tribu dotée d'un esprit de corps ne peut pas être exercée en dehors de sa lignée »[98]. Dans le même chapitre, Ibn Khaldûn parle de l'exception almohade : le Mahdī a obtenu l'autorité sur son clan, les Harġa, d'une manière différente des règles régissant la chefferie tribale[99]. Les cas sources évoqués dans le chapitre ne peuvent donc pas être analogiquement rapprochés du cas des Almohades, Ibn Tūmart ayant constitué une première exception et son successeur une seconde. Ces exceptions, en l'occurrence, s'expliquent par des caractéristiques particulières, et des stratégies de pouvoir adaptées aux circonstances.

Cet exemple montre les nombreuses exceptions qui peuvent, à première vue, entraver l'explication d'un fait. Ils soulignent également qu'Ibn Khaldûn n'a jamais eu une conception déterministe de l'histoire. De même que les *uṣūl*

Encyclopédie berbère [En ligne], 1 | 1984, document A10, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 06 mai 2024. URL : http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/777. Sur les stratégies de légitimation lignagère de ʿAbd al-Muʾmin, voir M. Fierro, « Las genealogías de ʿAbd al-Muʾmin, primer califa almohade », *Al-Qanṭara* XXIV, 2003, p. 77-107 (art. traduit en anglais et reproduit dans M. Fierro, *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Century*, London, Routledge, 2012, art. V).

97 M. Fierro, *ʿAbd al-Muʾmin*, op. cit., p. 97. Ibn Khaldûn est également le seul historien à donner la date de 522 / 1128 pour la mort d'Ibn Tūmart, la plupart la datant de 524 / 1130 (voir la note de Levi Provençal dans sa traduction d'al-Bayḍāq, *Textes arabes relatifs à l'Occident musulman*, vol. 1, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, Librairie orientaliste, 1929, note 1 p. 134) Est-ce pour faire coïncider l'investiture de ʿAbd al-Muʾmin, survenue 3 ans plus tard, après la période d'occultation, avec le mariage de la fille d'Abū Ḥafṣ ? Il semblerait que les sources ne donnent pas de précision sur la date de ce mariage, dont on ne sait pas grand-chose (voir M. Fierro, *ʿAbd al-Muʾmin*, op. cit., p. 98) cela ne peut donc être qu'hypothétique.

98 *Muqaddima*, I, p. 213 ; *LE*, p. 385. Sur la généalogie de ʿAbd al-Muʾmin, voir M. Fierro, *ʿAbd al-Muʾmin*, op. cit., p. 94 sq.

99 *Muqaddima*, I, p. 215 ; *LE*, I, p. 388.

al-fiqh traitent d'un cas particulier aux multiples caractéristiques, qui peuvent empêcher qu'il soit jugé de manière identique à un autre, en apparence similaire, n'importe quel récit peut se traiter sous différents angles et, croisés à d'autres, peut s'intégrer à différents principes établis dans la *Muqaddima*. Les circonstances historiques qui conditionnent un fait sont de même importance dans les *uṣūl al-fiqh* : ne pas prendre en compte le temps historique c'est risquer de juger un fait en fonction de circonstances qui lui sont extérieures. En somme, c'est opérer une mauvaise analogie par rapprochement de deux faits extérieurs les uns aux autres. Ce type de mauvais jugement a son importance dans les fondements de la jurisprudence, autant, donc, que chez l'historien qui doit établir des récits qui correspondent à la réalité, ainsi que chez les acteurs historiques eux-mêmes qui jugent souvent mal des circonstances[100].

3 Conclusion

Ibn Khaldûn a prétendu développer une nouvelle science qui tire sa méthode des *uṣūl al-fiqh*, ce qui permet d'établir ainsi le lien entre la *Muqaddima* et les *ʿIbar* sous un nouveau jour. Ce lien n'est pas purement extérieur, entre une méthode et l'application de cette méthode. D'ailleurs, la *Muqaddima* ne fournit pas une méthode d'écriture de l'histoire. C'est pourquoi les livres qui forment les *ʿIbar* ne paraissent pas, de prime abord, aussi novateurs que la *Muqaddima*, bien que, comme on l'a vu, Ibn Khaldûn ait pensé les deux ensemble. La science du peuplement humain fournit une méthode permettant de discriminer le vrai du faux. Cela ne signifie pas qu'Ibn Khaldûn l'ait toujours appliquée, loin de là. S'il est probable, comme en a récemment fait l'hypothèse Houari Touati, qu'il ait pu retravailler la théorie au sein même des *ʿIbar*[101], il a également émis des jugements qui, comme on l'a vu, n'ont pas grand-chose à voir avec l'idée qu'on se fait d'une science moderne de l'histoire. L'hypothèse qu'avait développée Aziz al-Azmeh de la *Muqaddima* comme *uṣūl al-tārīḫ*, c'est-à-dire comme répertoire de cas sources qui fonctionnent comme des règles auxquelles on va pouvoir rapporter les récits historiques (*aḫbār*), s'est avérée juste à l'analyse, et des exemples précis ont permis de comprendre le lien entre la *Muqaddima*

100 Ibn Khaldûn critique par exemple le choix des chefs du Djérid et du Zāb qui, pour échapper à l'emprise hafside, se tournèrent vers le sultan ʿAbdelwādide Abū Ḥammū Mūsā II, sans prendre en compte l'affaiblissement de sa puissance. Voir *ʿIbar*, VI, p. 444 ; *LE*, II, p. 683.

101 H. Touati, « Ibn Khaldūn historien épistémologue : l'unité formelle et conceptuelle de son œuvre historique », dans Id., *Ibn Khaldûn et les sciences humaines*, op. cit., p. 192 sq.

et le reste des *ʿIbar*. D'une certaine manière, on pourrait schématiser après examen en disant qu'Ibn Khaldûn emprunte aux miroirs des princes la finalité de la *Muqaddima*, dont les liens causaux retracés ont un intérêt pragmatique et non purement théorique. Aux *uṣūl al-fiqh*, revisités par l'aš'arisme, il emprunte une méthode et le rapport analogique entre les fondements (*uṣūl*) et les branches (*furūʿ*). Aux autres historiens il emprunte son répertoire de récits historiographiques (*aḫbār*), auquel il ajoute quelques observations empiriques personnelles, présentes ici et là dans les *ʿIbar*, et intégrés à des séquences historiographiques originales. La place de la *Muqaddima* parmi les sciences de son temps étant désormais établie, il s'agit de l'aborder d'un point de vue épistémologique plus général, c'est-à-dire du point de vue du rapport à la notion de vérité et à la philosophie.

PARTIE 2

La science de l'histoire et la philosophie en contexte islamique prémoderne

∴

Introduction

La philosophie est toujours plurielle, variée, et l'adhésion à l'unicité de la vérité (que partagent les philosophes en contexte islamique prémoderne) n'a jamais empêché la diversité des méthodes et des voies d'accès, parfois en opposition ou en tension les unes avec les autres. Le *kalām* et la *falsafa* ne relèvent pas immédiatement du même régime de vérité : les normes en fonction desquelles on y décide du vrai ne sont pas toujours identiques. Or, la philosophie en contexte islamique prémoderne post-classique saura trouver des voies de synthèse entre le *kalām* aš'arite et la *falsafa*. Ibn Khaldûn a proposé, pour ses propres besoins, une synthèse épistémologique. Pour bien comprendre le déploiement de sa philosophie, on ne peut plus se contenter aujourd'hui d'en faire un philosophe, qui aurait emprunté à l'aristotélisme ses catégories pour les appliquer à l'histoire, ou un religieux conservateur, qui aurait refusé la philosophie en cédant à l'orthodoxie. Ibn Khaldûn s'inscrit pleinement dans le contexte de la philosophie arabe post-classique, dans lequel la *falsafa*, entendue comme une école de pensée distincte, a été discréditée, notamment par la condamnation d'al-Ġazālī dans son *Tahāfut al-falāsifa*, soit sa *Réfutation des falāsifa*, les *falāsifa* désignant les praticiens de la *falsafa*, dont la traduction par « philosophes » comporte toutes les ambiguïtés énoncées plus haut. Al-Ġazālī lui-même a fait œuvre de philosophie dans sa réfutation des « philosophes », en plus d'avoir contribué à la diffusion de la *falsafa* dans un livre écrit précédemment intitulé *Les intentions des philosophes* (*Maqāṣid al-falāsifa*). Il marque la fin de la philosophie classique, et le début de ce qu'on a appelé la philosophie post-classique, en proposant une *épistémè* philosophique aš'arite. Ce n'est pas le but de ce livre que de présenter en détail les thèses défendues par al-Ġazālī. Simplement, comme on le verra, Ibn Khaldûn s'inscrit dans une démarche qu'il a initiée. Deux points sont capitaux pour l'historien maghrébin : 1/ la causalité n'a pas de fondement ontologique dans des natures autonomes, mais est verticalement soutenue par la volonté de Dieu ; 2/ le monde doit être considéré en tant qu'il est fini. Ces deux thèses vont s'avérer structurante pour la science du peuplement humain qu'essaye de fonder l'historien maghrébin. D'une part, en effet, l'historiographie a besoin d'une causalité *contingente* qui permet de décrire ce qui se produit le plus souvent, d'autre part, l'histoire inscrit le monde et ses états (*aḥwāl*) dans leur propre temporalité comme condition de possibilité de l'avènement du nouveau.

En effet, c'est dans le *kalām* aš'arite post-classique qu'il va puiser une certaine conception nominaliste du réel, à partir de laquelle il va pouvoir considérer la causalité selon deux points de vue parfaitement cohérents : un point

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-006

de vue occasionaliste par lequel la causalité est *verticalement* et *immédiatement* rapportée à Dieu comme seul Agent, et un point de vue naturaliste, par lequel la causalité opère une liaison *horizontale*, *phénoménale* et *temporelle* entre des événements qu'elle permet d'intégrer dans des *séquences narratives*. Ce double rapport à la causalité permet à Ibn Khaldûn de développer une science aux enjeux pragmatiques, sur le modèle des miroirs des princes. Un concept historiographique comme celui de *ḫabar*, le récit ou la chronique, trouve sa signification et sa fonction dans les sciences islamiques de la transmission (*al-manqūlāt*, science des *aḥādīṯ* et *uṣūl al-fiqh*). Nous verrons ainsi que la science grecque n'est qu'une des composantes de la méthode d'Ibn Khaldûn, à laquelle elle ne saurait se réduire. Bien que puisant beaucoup de ses matériaux dans les sciences islamiques de la tradition, Ibn Khaldûn ne les réarrange pas moins dans le but de fonder une nouvelle rationalité historiographique qui, tant dans sa méthode – syncrétique – que dans sa fin – comprendre les conditions de possibilité de la réalité historique qui permettent de discriminer le vrai du faux dans les récits historiographiques – est profane. C'est à partir de l'analyse de ces fondements épistémologiques qu'on pourra comprendre comment Ibn Khaldûn pense l'agentivité humaine dans l'histoire.

CHAPITRE 3

L'aš'arisme philosophique et l'historiographie : la synthèse épistémologique d'Ibn Khaldûn

1 Introduction

Il s'agira de montrer dans cette partie que l'apparente ambiguïté épistémique, dans la *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn, reflète en réalité un double régime de vérité parfaitement cohérent[1]. On a parfois pu opposer un régime de vérité occasionaliste, considéré comme théologique, à un autre, philosophique et naturaliste, comme s'ils étaient antagonistes et incompatibles. Un premier régime de vérité pour lequel l'histoire scientifique consiste en l'établissement des causes (*ta'līl*), dont le fondement ontologique semble reposer sur le concept de nature comme désignant la régularité des relations causales, attestée par l'observation. Un second régime de vérité, d'inspiration aš'arite et occasionaliste, pour lequel la cause est l'observation d'une connexion apparente, dont le fondement ontologique repose sur Dieu comme seul agent véritable, et le fondement épistémologique sur le concept d'habitude comme stabilité de la volonté de Dieu. Il ne s'agit pas d'une double vérité, mais bien d'une double manière de comprendre le sens de la vérité[2]. Ces deux manières sont cohérentes, mais autonomes l'une par rapport à l'autre. On peut tout aussi bien comprendre l'histoire selon un régime de vérité d'inspiration occasionaliste, fondé sur le concept d'habitude, et relier verticalement, de manière atemporelle, chaque événement à Dieu comme son Agent véritable, que la comprendre selon un régime de vérité fondé sur le concept de nature, et relier chaque événement à ses facteurs causaux horizontaux intégrés à un récit narratif qui fonctionne de manière sérielle. Lorsqu'il critique la causalité des métaphysiciens, Ibn Khaldûn se situe sur le plan ontologique de la réalité nouménale. De ce point de vue

1 Une première version de cette partie a fait l'objet d'une intervention au Bard College (New-York) lors d'un colloque organisé par Nora Jacobsen Ben Hammed, Shatha Almutawa, et Elisabeth Sartell, qui a donné lieu à un article : C. Molino-Machetto, « Bridging Ash'arite Philosophy and Historiography : Ibn Khaldûn's Epistemological Synthesis », *Intellectual History of the Islamicate World*, 2025, p. 1-25.

2 L'association de l'unité de la vérité à la multiplicité des voies pour y accéder est courante dans la philosophie islamique. Voir par exemple la manière dont E. Pisani l'analyse chez al-Ġazālī dans *Hétérodoxes et non musulmans dans la pensée d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī*, Paris, Vrin, 2022, p. 58.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-007

ontologique, on ne peut rien dire de la causalité, et les métaphysiciens ont tort lorsqu'ils prétendent établir sa nécessité ontologique. Lorsqu'Averroès réplique à al-Ġazālī : « qui refuse la causalité refuse la raison »[3], il se situe du point de vue du métaphysicien qui statue sur la nature de la réalité, pas du point de vue de l'historien qui cherche à établir un récit ordonné des apparences.

Si certains commentateurs ont vu dans la critique de la *falsafa* une contradiction pure et simple[4], d'autres l'ont prise au sérieux, en tenant compte des principes épistémologiques aš'arites qu'on y trouve[5]. Parmi ceux qui ont perçu

3 Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, Beyrouth, Markaz Dirāsa al-Waḥda al-'Arabiyya, 1998, p. 505.

4 Il est impossible de citer ici tous les commentateurs en question. Voir par exemple G. Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun. Essai sur l'idéologie musulmane*, Alger, SNED, 1965, p. 41 ; W. Morris, « An Arab Machiavelli ? Rhetoric, Philosophy, and Politics in Ibn Khaldûn's Critique of Sufism », *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 2009, p. 242-291 ; R. Irwin, *Ibn Khaldûn an intellectual biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2018, p. 19 ; S.F. Dale, *The Orange Trees of Marrakesh*, op. cit., p. 101. Pour sa part, Z. Ahmad cherche à résoudre ce qu'il perçoit comme une contradiction, voir *The Epistemology of Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 93. Quant à M.R. Salama, il explique qu' « Ibn Khaldūn a définitivement pris le parti de la théologie sur la raison » (M.R. Salama, *Islam, Orientalism and Intellectual History. Modernity and the Politics of exclusion since Ibn Khaldun*, London, I.B. Tauris, 2011, p. 98). Cette vision est encore prégnante dans l'ouvrage récemment dirigé par H. Touati, *Ibn Khaldûn et les sciences humaines*, op. cit., et partagée par la plupart des auteurs. L'ouvrage majeur qui va dans ce sens, et que je discuterai plus en avant, est bien sûr celui de M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, op. cit. J. Tabatabai, dans un recueil fraîchement traduit en anglais, dont certains articles datent des années 1980, tente de remonter aux sources de cette contradiction dans ce qu'il appelle, inspiré par le concept foucaldien d'épistémè – qui, pour le dire vite, désigne les conditions de possibilité historiques de la production d'un savoir –, des « conditions d'impossibilité », qui renvoient aux raisons pour lesquelles il aurait été impossible en Islam de développer les sciences humaines qui émergeront en Europe. Bien que je critique la catégorie de précurseur, j'exprime le même scepticisme méthodologique quant à la possibilité de démontrer ces supposées conditions d'impossibilités. Il ne me semble pas que l'auteur l'ait fait, et j'y vois un cercle logique dans lequel la conclusion est contenue dans les prémisses, en tant que postulat de départ (la science en islam serait en déclin structurel). Voir J. Tabatabai, *Ibn Khaldun and the Social Sciences. Discourse on the Condition of Im-possibility*, tr. P. Grant, Cambridge, Polity Press, 2025.

5 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn in a Modern Scholarship*, op. cit. ; A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn, An Essay in Reinterpretation*, op. cit. ; É. Chaumont, « L'Ego-histoire d'Ibn Khaldûn, historien et soufi », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140e année, N. 3, 1996, p. 1041-1057" ; É. Chaumont « Notes et remarques autour d'un texte de la *Muqaddima* », in *Studia Islamica*, No. 64, 1986, p. 151-157 ; L. Rubio, *Edición, traducción con comentario filológico y estudio introductorio del lubato Al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn de Abu Zayd Abd al-Rahman ben Jaldum al Hadrami* (*732-804/1332-1406*), 1946, (thèse de doctorat, consultable à l'Université Complutense de Madrid) ; H.A. Wolfson, « Ibn Khaldun on Attributes and Predestination, » *Speculum* 34, 4, 1959, p. 585-597 ; E.O. Moad, « Ibn Khaldûn and occasionalism », *in* N. Muhtaroglu (ed.), *Occasionalism Revisited*, Abu Dhabi, Kalam Research Media, p. 61-

une contradiction, l'approche de M. Mahdi se distingue, tant par la grande influence qu'il a exercée sur les commentateurs postérieurs, que par la manière dont il a cherché à résoudre la contradiction apparente. Pour lui, la critique de la *falsafa* relève d'un acte de prudence de la part d'Ibn Khaldûn, masquant ses pensées pour échapper à la censure et à la répression violente. Muhsin Mahdi est certainement le plus grand représentant de cette tendance. Disciple de Leo Strauss, il affirme qu'Ibn Khaldûn a développé un art d'écrire sous la persécution : en prétendant critiquer la philosophie dans un paragraphe, il en aurait été, en réalité, un adepte dans le reste du livre. Toutefois, il est aujourd'hui établi que la *falsafa* ne désigne pas l'ensemble de la philosophie, ni le *kalām* une théologie hostile au rationalisme[6]. S'il est clair qu'un contexte général peut influencer l'écriture, ce contexte doit être étudié dans son rapport le plus décisif à l'écriture, c'est-à-dire le contexte intellectuel, au sein duquel circulent des idées sous forme de textes qui alimentent une dynamique éristique.

La critique de la *falsafa* par Ibn Khaldûn ne relève ni d'une stratégie d'écriture sous la persécution ni d'un désaveu de la rationalité. Il s'agit d'une critique philosophique de la métaphysique qui semble faire sens pour l'historiographie épistémologique qu'Ibn Khaldûn entend construire. Dans l'histoire, les événements ne se répètent pas avec la même régularité que dans la nature : la répétition est une ressemblance plutôt qu'une identité. La causalité historiographique ne peut donc pas être comprise comme une détermination nécessaire, mais comme un lien épistémologique d'un côté entre une condition et ce qui est conditionné, et narratif de l'autre entre un acteur et ce sur quoi il agit. Prendre au sérieux la critique de la *falsafa* d'Ibn Khaldûn ne signifie pas qu'il ait été un irrationaliste ou un adversaire de la philosophie, ni même qu'il se soit empêché lui-même de reprendre des concepts opératoires tirés de l'aristotélisme. L'enjeu est de comprendre la rationalité à l'œuvre dans la *Muqaddima*, et la manière dont elle fonctionne de manière cohérente au sein de son épistémologie historiographique. D'autre part, prendre tout autant au sérieux son aš'arisme n'implique pas de le considérer comme une simple imitation de la

82, 2017 ; A. Bombaci « La dottrina storiografica di Ibn Haldun », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia et Filosofia*, vol. 15, 1946, p. 159-185.

6 Sur le rationalisme dans le *kalām*, voir M. Rashed, « Les débuts de la philosophie moderne (VII^e^-IX^e^ siècles) », dans P. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs les Arabes et nous*, op. cit., p. 121-169. Sur l'évolution historique des courants de la *falsafa* et du *kalām*, voir F. Griffel, *The formation of Philosophy in post-classical Islam*, op. cit., p. 77-96.

tradition (*taqlīd*), le refus de l'invention culturelle étant un autre préjugé orientaliste selon lequel les auteurs arabes ne sont que des répétiteurs, des Grecs ou du Coran[7].

Dans sa jeunesse, Ibn Khaldûn a longuement étudié les connaissances théologiques et philosophiques de son temps. Sa connaissance d'Avicenne est évidente, et on sait par ce qu'en dit son contemporain Ibn al-Ḫaṭīb qu'il a rédigé des résumés (aujourd'hui perdus) des livres d'Averroès[8]. Le seul abrégé qui ait été conservé est celui d'un grand livre de *kalām* de Faḫr al-Dīn al-Rāzī[9]. On sait que l'aš'arisme s'est diffusé au Maghreb et était, à l'époque d'Ibn Khaldûn, l'école de pensée (*maḏhab*) dominante en philosophie et en théologie[10], au point qu'on a pu parler, à l'encontre d'une histoire de la philosophie islamique qui oppose de manière dichotomique la philosophie à la théologie au travers des figures paradigmatiques d'Averroès et d'al-Ġazālī, d'un « aš'arisme philosophique », qui s'est développé dans le sillage de Faḫr al-Dīn al-Rāzī[11]. Ce dernier développe ainsi une philosophie qui tolère l'ambiguïté[12], en ne cessant de discuter la philosophie avicennienne tout en tenant compte des critiques adressées par al-Ġazālī. Mon propos est donc de montrer qu'Ibn Khaldûn a développé une synthèse épistémologique qui lui semble adéquate au développement d'une science historique qui fonctionne comme une propédeutique

---

7 A. al-Azmeh reproche ainsi à H.A.R. Gibb et E.I.J. Rosenthal de procéder par « métonymisation », en interprétant chacun des développements d'Ibn Khaldûn en fonction d'un ensemble qui serait l'islam. Voir A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn in a modern scolarship*, op. cit., p. 81.

8 Ibn al-Ḫaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī Aḫbār Ġarnāṭa*, ed. M.A. ʿInān, Le Caire, Maktaba al-Ḫaniǧī, 1975, vol. 3, p. 507 : « *laḫḫaṣa kaṯīr^an^ min kutub Ibn Rušd* » ([Ibn Khaldûn] a résumé beaucoup des livres d'Ibn Rušd [Averroès]). Cf A. Badawī, *Muʾallafāt Ibn Ḫaldūn*, op. cit., p. 254 sq.

9 Ibn Khaldûn, *Lubāb al-muḥaṣṣal*, op. cit.

10 Sur l'aš'arisme au Maghreb sous domination Hafside (et notamment chez Ibn Khaldûn), voir J. Thiele, « Ashʿarism in the Ḥafṣid Era » in S. Ayman et J. Thiele (eds.), *Philosophical Theology in Islam : Later Ashʿarism East and West*., Leiden, Brill, 2020, p. 298-336 ; D. Serrano-Ruano, « Later Ashʿarism in the Islamic West », in S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 515-533 et I. Amharar, « De Baghdad à Séville : Étude d'une généalogie du *kalām*, d'al-Ashʿarī à Ibn al-ʿArabī », dans Id. (dir.), *Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (d. 543 / 1148). Legacy and Impact on the Transmission of al-Ghazālī's (d. 505 / 1111) Thought in al-Andalus*, Leiden, Brill, 2024, p. 146-176.

11 L'expression est de K. el-Rouayheb, dans son article « al-Kātibī al-Qazwīnī » dans *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, *in* K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et D.J. Stewart (eds.), Leiden, Brill, en ligne. F. Griffel discute cette expression, voyant plutôt un régime de vérité différent dans les livres de *kalām* (d'inspiration aš'arite) et dans les livres de philosophie (*ḥikma*), ces derniers s'avérant assez hétérodoxes vis-à-vis de l'aš'arisme classique et même vis-à-vis d'al-Ġazālī pour qu'on puisse douter de leur caractère proprement « aš'arite ». Voir *The formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, op. cit., p. 386 sq.

12 L'expression est de T. Bauer dans *A Culture of Ambiguity*, op. cit.

à l'histoire scientifique, c'est-à-dire une histoire qui se fonde sur des connaissances dont on rend compte par un double moyen de correspondance : une correspondance externe avec la réalité extérieure, qui ne comblera pas le fossé ontologique entre les universaux de l'esprit et la réalité extérieure individuelle, et une correspondance interne avec les principes de la raison, que l'on pourrait qualifier de raison historiographique, dans le sens où il s'agit de développer une rationalité propre à l'histoire.

2 Ibn Khaldûn et sa critique de la *falsafa*

2.1 Critique du réalisme des universaux et critique de la causalité

La critique d'Ibn Khaldûn s'articule autour de deux points essentiels. D'une part, une critique du réalisme des universaux (les seconds intelligibles), et donc une critique de la correspondance entre les idées et la réalité. D'autre, part, la critique de la causalité que cela implique. Non pas qu'il n'y ait pas de régularité dans le monde dont nous puissions prendre connaissance, mais, conformément à la tradition ašʿarite, Dieu reste le seul véritable agent. L'influence véritable des causes, celles par lesquelles Dieu agit, est inconnue, car elle échappe à l'observation, comme nous le verrons.

Le rapport d'Ibn Khaldûn au *kalām* et à la *falsafa* semble donc ambigu. Il témoigne de l'influence évidente des philosophes ašʿarites comme al-Ġazālī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī, tout en critiquant ces derniers pour avoir altéré la théologie par la philosophie[13]. Quant à la *falsafa*, il en adopte des éléments de langage tout en la critiquant radicalement, et il fait preuve d'un rationalisme qui peut nous empêcher de comprendre sa critique de la causalité[14]. S'il n'est pas possible d'établir des relations causales dans la nature, comment la science est-elle possible ? La question est avant tout épistémologique et concerne le statut de la cause, *sabab* ou *ʿilla*, termes polysémiques. En développant sa critique de la causalité, Ibn Khaldûn suit les lignes classiques de l'ašʿarisme :

13 *Muqaddima*, I, p. 106 ; *LE*, I, p. 970. Pour un rapprochement avec al-Ġazālī, voir A. Wardi, *Manṭiq Ibn Ḫaldūn*, London, éd. Kūfān, 1994, p. 71sq. Sur la critique par Ibn Khaldûn de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, voir A. Shihadeh, « The argument from ignorance and its critics in Medieval Arabic thought », *Arabic sciences and philosophy*, 23, 2013, p. 171-220, p. 217 sq.

14 L. Rubio, *Ibn Jaldun, Su pensamiento fundamental, su originalidad, su teoria de la causalidad y su formacion intelectual*, Real Monasterio del Escorial, 1959, p. 34.

> De plus, la manière dont les causes influencent la plupart des choses causées est inconnue, car nous [estimons] qu'elles en sont la cause par l'habitude ainsi que par les propositions connectives (*qaḍiyyat al-iqtirān*) qui s'appuient sur les apparences. Quant à la réalité de l'influence et la manière dont elle s'exerce elle est ignorée[15].

Cette phrase est difficile à traduire, en témoignent les périphrases et les différences entre les traductions qui sont toutes assez éloignées du texte. La traduction d'Abdesselam Cheddadi fait disparaître le concept d'habitude (*al-ʿāda*) qui est pourtant majeur dans l'aš^ʿarisme philosophique dont ce texte est empreint[16]. Les propositions connectives font référence au syllogisme dit connectif (*qiyās iqtirānī*) qui correspond au syllogisme catégorique d'Aristote[17]. Ibn Khaldûn explique donc que même les syllogismes catégoriques reposent *in fine* sur les apparences. Il n'est pas impossible qu'il y ait là une influence, directe ou indirecte, d'Ibn Taymiyya (m. 728 / 328)[18]. Il a très bien pu avoir

---

15 *Muqaddima*, III, p. 24-25 ; *LE*, I, p. 891. Voici le texte original : *wajhu taʾṯīr haḍihi l-asbāb fī l-kaṯīr min musabbabātihā maǧhūl li-annahā innamā yuwaqqaf ʿalayhā bi-l-ʿāda wa-qaḍiyyat al-iqtirān al-šāhid bi-l-istinād fī l-ẓāhir wa-haqīqat al-taʾṯīr wa-kayfiyyatuhu maǧhūla*.

16 Voici sa traduction : « En outre, on ignore la manière dont les causes influent sur la plupart des choses causées. En effet, on ne les connaît que par l'expérience et par le fait de la connexion qui atteste d'une relation apparente, mais on ne sait rien sur la vérité de cette influence et sur la manière dont elle s'exerce. » (*LE*, I, p. 891).

17 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *al-Muḥaṣṣal*, op. cit., p. 145 ; Ibn Khaldûn, *Lubāb al-muḥaṣṣal*, op. cit., p. 22. Al-Kātibī (m. 675 / 1277) a écrit un commentaire du *Muḥaṣṣal*. Pour le passage qui concerne le *qiyās iqtirānī*, voir al-Kātibī, *al-Mufaṣṣal fī šarḥ al-muḥaṣṣal*, ed. A.G. Abū Sanīna (le texte est disponible en ligne sans indication de l'édition ni de la date, je n'ai malheureusement pas eu accès au livre en version papier), p. 191 sq. Sur ce syllogisme, voir A.M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 344.

18 A. al-Azmeh a effectué un rapprochement avec Ibn Taymiyya sans développer davantage dans *Ibn Khaldûn, an Essay in Reinterpretation*, op. cit., notes 101 et 102 p. 143. Ibn Khaldûn ne cite jamais Ibn Taymiyya qui, sans supposer que c'est la raison pour laquelle il ne le cite pas, était clairement tombé en disgrâce auprès du pouvoir mamelouk. En a-t-il eu une connaissance directe ou indirecte via d'autres textes ? La question est ouverte. L'air de famille entre les deux auteurs a plusieurs fois été noté, dans différents domaines. Voir par exemple M. Berriah, « Ibn Taymiyya's Methodology Regarding his Sources. Reading, Selection and Use », *in* E. Franssen (ed.), *Authors as Readers in the Mamlūk Period*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2022, p. 45-82 (p. 59 pour le rapprochement avec Ibn Khaldûn) ; Dans une perspective assez différente de celle que j'adopte, notamment par sa vision du rapport d'Ibn Khaldûn aux *uṣūl al-fiqh*, A.Y. al-Marzūqī a mis en rapport Ibn Taymiyya et Ibn Khaldûn du point de vue de leur nominalisme dans *Iṣlāḥ al-ʿaql fī l-falsafa l-ʿarabiyya : min*

connaissance de ces critiques par le biais de l'enseignement qu'il a reçu, notamment à l'époque de la rédaction du *Lubāb*, dans la mesure où le *Muḥaṣṣal* de Faḫr al-Dīn al-Rāzī avait fait l'objet d'une vive critique, quelques années auparavant, de la part du théologien hanbalite. Al-Abilī, maître d'Ibn Khaldûn, en avait, semble-t-il, eu connaissance[19]. Toujours est-il qu'Ibn Taymiyya est en effet connu pour avoir développé une critique radicale de la logique aristotélicienne, laquelle ne nous apprendrait rien sur le réel, du fait, justement, que les syllogismes ne font que formaliser et généraliser ce que donne à voir l'expérience : soit il y a généralisation indue de faits d'expérience, soit la conclusion est déjà impliquée dans les prémisses, soit encore l'inclusion relève d'une analyse linguistique et non logique[20]. Deux critiques ressortent de cette citation. D'un côté, une critique ašʿarite plutôt classique du fondement ontologique de la causalité. Conformément à l'enseignement d'al-Ġazālī, la critique ne porte pas sur la régularité des liens « apparents » entre les choses mais sur la recherche du fondement ontologique de la causalité. La régularité du monde est adossée à la stabilité des habitudes de Dieu, en accord avec un occasionalisme ašʿarite répandu à l'époque d'Ibn Khaldûn. D'un autre côté, il y a une autre critique implicite : la logique ne nous apprend rien du monde car elle concerne les relations entre universaux, tandis que le monde ne comporte que des particuliers.

La première critique, ašʿarite, implique deux choses. Premièrement, la causalité est un lien apparent entre les choses, qui ne peut être établi que par l'observation, et qui n'est donc pas absolument nécessaire d'un point de vue logique : il est possible de connaître ce que la tradition ašʿarite a appelé les « habitudes » de Dieu, mais Dieu reste ontologiquement libre par rapport à ses propres habitudes[21]. Dans le plus pur style ašʿarite, Ibn Khaldûn peut dire : « il n'y a pas d'autre agent que Dieu »[22]. Deuxièmement, le rationalisme d'Ibn Khal-

---

wāqiʿiyyat Arisṭū wa-Aflāṭūn ilā ismiyyat Ibn Taymiyya wa-Ibn Ḫaldūn, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1994.

19 On trouve le récit chez Ibn Maryam d'une rencontre entre al-Abilī et ʿAbd Allah al-Zammūrī, qui lui aurait appris qu'un certain Ibn Taymiyya critiquait vertement le *Muḥaṣṣal* de Rāzī, en disant qu'au lieu de permettre d'acquérir les fondements de la religion (selon le titre du livre), il écartait son lecteur de la véritable piété. Ce à quoi al-Abilī aurait répondu un bâton à la main (« si je le vois, je le frappe ! »). Voir Ibn Maryam, *Al-bustān fī ḏikr al-ʿulamāʾ bi-Tlamsān*, Alger, Maṭbaʿ al-ṭuʿālibiyya, 1908, p. 216. Voir également N. Nassar dans « al-Abilī : le maître d'Ibn Khaldûn », *Studia Islamica*, 20, 1964, p. 103-114.

20 Sur cette question chez Ibn Taymiyya voir W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, op. cit., p. XIX sq.

21 F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 277.

22 *Muqaddima*, III, p. 27 (*lā fāʿil ġayruhu*), p. 447 (*lā fāʿil illā Allah*) ; *LE*, p. 893 et 1045. A. Çaksu explique ainsi que si Dieu est à la base des causes chez Ibn Khaldûn, il n'agit pas par

dûn est partiel au sens où une partie de l'Être échappe aux capacités cognitives humaines et est donc inconnaissable : « la création de Dieu est plus grande que la création des hommes, le savoir total est impossible, l'existence (*al-wuǧūd*) est plus vaste que [la perception humaine] »[23]. Il y a de l'être au-delà de la perception humaine et de même que le sourd n'a aucune connaissance de tout ce qui est audible, et l'aveugle de tout ce qui est visible, l'esprit n'a pas connaissance de ce qui transcende ses capacités de perception[24]. « L'unicité de Dieu (*al-tawḥīd*) [implique] l'incapacité de percevoir les causes et la manière dont elles exercent leur influence (*idrāk al-asbāb wa-kayfiyyat taʾṯīruhā*) »[25]. Ibn Khaldûn compare l'intellect humain à une balance, qui peut être juste et utile quand elle sert à mesurer ce qui lui commensurable, comme de l'or, inutile lorsqu'il s'agit de peser l'incommensurable comme des montagnes :

> L'intellect est une balance juste (*al-ʿaql mīzān ṣaḥīh*), et ses jugements (*aḥkām*) sont certains et non faussés. Mais pour autant, ne cherche pas à t'en servir pour peser l'unicité divine, l'au-delà, la vérité de la prophétie, la vérité concernant les attributs divins ainsi que tout ce qui est au-delà de sa condition (*ṭawrihi*), car cela serait un objectif impossible à atteindre. Cela serait comparable à un homme qui, voyant une balance qui sert à peser de l'or, chercherait à peser des montagnes avec. Cela ne signifie pas que la balance et ses jugements (*aḥkām*) soient faux, mais l'intellect a sa limite à laquelle il doit s'arrêter, et il n'a pas à outrepasser sa condition de telle sorte qu'il puisse prétendre avoir une connaissance exhaustive de Dieu et de ses attributs[26].

La thématique de la balance est omniprésente dans l'œuvre d'al-Ġazālī[27], probablement sous l'influence du Coran, par exemple, le verset 25 de la sourate « Le fer » (*al-ḥadīd*, LVII) :

---

caprice. Voir A. Çaksu, « Ibn Khaldûn and Philosophy : Causality in History », *Journal of Historical Sociology*, 30, 2017, p. 27-42 (p. 41).

23 *Muqaddima*, III, p. 26 ; *LE*, I, p. 892. Sur l'être et la connaissance, voir Abī al-ʿAlā ʿAfīfī, « Mawqif Ibn Ḫaldūn min al-falsafa wa t-taṣawwuf », dans les actes du colloque du Caire de 1962 : *aʿmāl mahraǧān Ibn Ḫaldūn al-munʿaqad fī l-Qāhira*, al-Qāhira, al-Markaz al-qawmī li-l-buḥūṯ li-l-iǧtimāʿiyya wa l-ǧanāniyya, 1962, p. 134-143. L'auteur montre bien que, chez Ibn Khaldûn, l'être déborde la connaissance dans la mesure où il est impossible de transgresser les limites imposées par les conditions de sa propre perception (p. 137).

24 *Muqaddima*, III, p. 25-26 ; *LE*, I, p. 892.

25 *Muqaddima*, III, p. 26 ; *LE*, I, p. 893.

26 *Muqaddima*, III, p. 26 ; *LE*, I, p. 893.

27 A. al-Wardī a bien montré le rapprochement entre cette critique de la connaissance de l'absolu et celle qu'on retrouve chez al-Ġazālī (*Mantiq Ibn Ḫaldūn*, op. cit., p. 64).

> Nous avons envoyé nos messagers avec les preuves, et nous avons fait descendre avec eux le Livre et la balance (*al-mīzān*) afin que les hommes établissent la justice, et nous avons fait descendre le fer (*al-ḥadīd*) dans lequel se trouve une force redoutable et des bienfaits pour les hommes, afin que Dieu sache qui, dans l'invisible, L'aide Lui et Ses messagers. Dieu est fort et puissant[28].

La balance c'est évidemment la justice, mais c'est également la juste mesure de Sa puissance, comme en témoigne ce passage du *Qisṭās al-mustaqīm* (*La balance exacte*[29]), dans lequel le locuteur explique juste après avoir cité Coran 55 : 7-8 et 57 : 25 :

> Crois-tu que la balance jointe au Livre soit la balance du froment et de l'orge, de l'or et de l'argent ? T'imagines-tu que la balance, dont l'établissement correspond à l'élévation du ciel dans Sa parole : « Quant au ciel, Il l'a élevé, et Il a établi la balance »[30], soit le trébuchet (*ṭiyār*) et la balance romaine (*qabbān*) ? Que ce calcul est éloigné [de la vérité] et grande cette calomnie ! Ne t'égare pas dans [ton] interprétation[31], et sache avec certitude que cette balance c'est la balance de la connaissance de Dieu, la balance de la connaissance des anges, de Ses écrits, de Ses messages, de Son royaume ici-bas et dans les cieux (*mulkihi wa-malakūtihi*). Tu apprends la correcte mesure par Ses messagers, comme eux l'ont appris de Ses anges[32].

La balance juste, c'est donc l'usage légitime de l'intellect, tant du point de vue de la justice que de celui de la connaissance, ce qui implique d'en connaître les limites. La balance, c'est aussi le critère, l'étalon de la mesure. Ibn Khaldûn reprend à son compte la critique ghazalienne de la métaphysique, l'associant à une fausse mesure. Al-Ġazālī critique également l'usage illégitime de la raison pour qui s'aventurerait dans la métaphysique dans le *Fayṣal al-tafriqa* :

---

28 On peut citer également Coran LV, 7-8 : « Il a établi la balance, pour que vous ne faussiez pas la pesée. Établissez le poids avec équité et ne faussez pas la balance ». Je traduis.

29 C'est la traduction de R. Blachère des deux versets coraniques dans lesquels l'expression apparaît : Coran XVII, 35 et XXVI, 182.

30 Coran LV, 7-8.

31 Il s'agit de mettre en garde contre une interprétation hâtive et mauvaise, et pas de critiquer toute interprétation (*ta'wīl*). Sur les règles de la bonne interprétation pour al-Ġazālī, voir F. Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theolgogy*, op. cit., p. 111-122.

32 Al-Ġazālī, *al-Qisṭās al-mustaqīm*, ed. V. Chelhot, Beyrouth, Dār al-šarq, 1983, p. 43, je traduis. Voir la traduction de V. Chelhot dans « *al-Qisṭās al-mustaqīm* et la connaissance rationnelle chez al-Ghazālī », dans *Bulletin d'études orientales*, 15, 1955-1957, p. 39-98 (p. 45 pour le passage cité). Sur le *Qisṭās* en général voir son introduction p. 7-37.

« ne pèse pas les choses divines selon des mesures bornées et communes »[33]. Les unités de mesure du monde terrestre ne peuvent pas servir à mesurer les choses divines. La connaissance des limites de l'intellect repose sur une ontologie nominaliste, qui implique un écart structurel entre la pensée et le réel. Cette critique de la raison a un double fondement, théologique et philosophique, qui s'enracine dans une critique plus générale de la correspondance (*muṭābaqa*) entre les universaux et la réalité[34]. Voici ce que dit Ibn Khaldûn dans le chapitre critique de la *falsafa* :

> Quant aux démonstrations qu'ils prétendent établir à propos des existants et qu'ils exposent selon le critère de la logique et de ses règles, elles sont insuffisantes et ne sont pas en accord avec leur but. L'insuffisance de celles qui concernent les êtres corporels (*al-mawǧūdāt al-ǧismāniyya*), et qu'ils appellent la science naturelle (*al-ʿilm al-ṭabīʿī*)[35], réside dans le fait que la correspondance (*muṭābaqa*) entre les conclusions de l'esprit, qui sont extraites au moyen de définitions (*ḥudūd*) et d'analogies (*aqyisa*), selon ce qu'ils prétendent, et le monde extérieur (*al-ḫāriǧ*), n'est pas certaine. En effet, tous ces jugements (*aḥkām*) de l'esprit sont généraux (*ʿāmma*), tandis que les existants du monde extérieur (*al-mawǧūdāt al-ḫāriǧiyya*) sont particularisés par leur matière. Or, il se peut qu'il y ait quelque chose dans la matière qui rende impossible la correspondance (*muṭābaqa*) entre l'universel mental (*al-ḏihnī al-kullī*) et l'extérieur particulier (*al-ḫāriǧī al-šaḫṣī*). Tout au plus, ce sont les sens qui peuvent attester de cette correspondance, mais auquel cas la preuve qu'ils fournissent réside dans l'observation (*dalīluhu šuhūduhu*) et non dans ces syllogismes (*barāhīn*). Où se trouve donc la certitude que [les *falāsifa*] y trouvent ? Il est possible (*rubbamā*[36]) également que l'esprit puisse s'emparer des premiers intelligibles, du fait de leur

33 *Lā tazin al-umūr al-ilāhiyya bi-l-mawāzin al-muḫtaṣara al-rasmiyya* (*Fayṣal al-tafriqa bayna al-islām wa-l-zandaqa*, Maḥmūd Dabībū, 1993, p. 87). Je conserve, dans ma traduction, l'idée d'une pesée, même si bien entendu cela désigne ici le jugement de l'esprit. Pour la traduction de M. Hogga, voir al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, Paris, Vrin, 2010, p. 104. Pour celle de S.A. Jackson en anglais, voir S.A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam. Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafriqa*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 129.

34 D'un point de vue théologique, limiter les pouvoirs de la raison, c'est affirmer la toute-puissance de Dieu, tandis qu'un rationalisme intégral supposerait que le cosmos soit déterminé par des natures qui fonctionnent comme autant de limitations de la toute-puissance divine. Sur ces questions, voir F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 126.

35 C'est-à-dire la physique.

36 A. Cheddadi et F. Rosenthal traduisent tous deux par « souvent ». Cette traduction peut se justifier selon le contexte, mais rien ne semble la légitimer ici.

> correspondance avec les étants particuliers, par leur forme tirée de l'imagination (*bi-l-ṣuwar al-ḫayāliyya*), laquelle disparaît au second degré (*al-latī taǧrīduhā fī l-rutbati l-ṯāniyya*[37]). En ce cas le jugement est certain comme dans le cas des sensibles, dans la mesure où les intelligibles premiers sont plus proches d'une correspondance avec le monde extérieur du fait de leur conformité complète (*li-kamāl inṭibāq fīhā*[38])[39].

La notion clé est celle de *muṭābaqa*, qui désigne une correspondance entre une observation et un substrat qui lui est antérieur[40]. Que dit Ibn Khaldûn ? Il n'affirme pas l'impossibilité absolue de toute correspondance entre les idées et la réalité, ce qui conduirait à une forme de solipsisme intellectuel, ou idéel, qu'il rejette catégoriquement. Si la correspondance pose problème, c'est parce qu'il existe une réalité extérieure ontologiquement différente de celle de la pensée, qui lui est en partie opaque. Ibn Khaldûn critique ce qu'il considère être la prétention des philosophes à déduire la réalité de notions intellectuelles ou à penser que le réel se découpe selon les catégories propres à la pensée. Il avait rencontré le problème ontologique du rapport des universaux à la réalité dans le *Lubāb* :

> [Les sens] ne perçoivent pas les universaux, seules la totalité et la partie peuvent faire l'objet d'un témoignage des sens. [On ne perçoit pas non plus par les sens] le fait que le tout est plus grand [que la partie], quand bien même ils percevraient l'ensemble des totaux (*al-kullāt*) existant[41].

Les sens peuvent percevoir des totaux, mais pas des universaux. Le fait que le tout soit plus grand que la partie est une vérité qui n'est pas obtenue par addition de l'ensemble des rapports entre chaque totalité et ses parties. Mais Ibn

---

37 J'interprète ce passage d'une manière légèrement différente d'A. Cheddadi et de F. Rosenthal. Pour moi, *taǧrīduhā* renvoie à la forme de l'imagination qui disparaît dans les seconds intelligibles, lesquels sont l'objet de la logique, comme nous le verrons plus loin.

38 A. Cheddadi parle d'une conformité parfaite, mais il semble que dans le texte d'Ibn Khaldûn il s'agisse d'une question de degré : les premiers intelligibles sont plus proches (*aqrab*) d'une correspondance, sans pour autant qu'elle soit absolument parfaite. Cette correspondance est en revanche complète car elle intègre l'image et non seulement des rapports abstraits.

39 *Muqaddima*, III, p. 181 ; *LE*, I, p. 1037.

40 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn in a modern scholarship*, op. cit., p. 8 : « Ibn Khaldûn situe la facticité d'un fait dans sa correspondance à un substrat antérieur ».

41 Ibn Khaldûn, *Lubāb al-Muḥaṣṣal*, p. 7. Pour le passage correspondant chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī, voir *Muḥaṣṣal*, ed. H. Attay, op. cit., p. 93.

Khaldûn va plus loin dans la *Muqaddima* : à partir de cette distinction ontologique entre les universaux et les sensibles, il va critiquer la nécessité d'une correspondance, rejetant ainsi l'ensemble de l'armature de la métaphysique arabe néoplatonicienne qui, à partir d'une distinction entre différents niveaux d'intellect, tente de résoudre le problème ontologique et épistémologique au centre de la querelle des universaux. Il ne rejette pas uniquement la métaphysique, contrairement à une opinion répandue qui voudrait qu'Ibn Khaldûn ait critiqué la métaphysique néoplatonicienne par une forme de positivisme avant l'heure. Le texte de la *Muqaddima* cité ci-dessus parle bien de la physique telle qu'elle est abordée par les philosophes, c'est-à-dire une physique qui divise le monde en espèces et en genres, dont la correspondance avec la réalité n'est jamais absolument apodictique, bien que, dit-il, elle puisse être acceptable dans le cas des premiers intelligibles. Qu'entend Ibn Khaldûn par premiers intelligibles et intelligibles seconds ? Les intelligibles seconds semblent relever des catégories de la logique, ils sont seconds car ils relèvent d'un niveau d'abstraction second par rapport aux premiers, au sens où ils n'ont pas de figure tirée de l'imagination : il s'agit du genre, de la différence, etc[42]. Faḫr al-Dīn al-Rāzī définissait l'objet de la logique comme étant « les seconds intelligibles, en tant que l'on peut parvenir du connu à l'inconnu par leur moyen »[43]. Les premiers intelligibles ne renvoient pas à ce qu'Avicenne a pu nommer les *awwaliyyāt* ou *maʿqūlāt al-ūlā*, c'est-à-dire les intelligibles premiers au sens des prémisses de la vérité[44]. Ils renvoient plutôt aux représentations directement extraites des sensibles, par un travail de l'imagination qui permet de distinguer des formes spécifiques[45].

---

42 Voir à ce propos M.A. Ömer, « Intellecting the Intellected : An Examination on the Interpretation of "the Second Intelligibles" », *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 1, *Islamic Tradition of Logic and its Reception during the Ottoman Mahir Period*, 2015, p. 35-68.

43 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Mantiq, al-mulaḫḫaṣ*, ed. A.F. Qarāmaliki et A. Aṣġarīnizhād, Téhéran, Dānišgāh Imām Ṣādiq, 2002, p. 10.

44 Avicenne, *al-Šifāʾ, Kitāb al-nafs*, dans F. Rahman, *Avicenna's De Anima. Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifāʾ*, ed. F. Rahman, New York, Oxford University Press, 1959, p. 49. D. Gutas précise, notamment en commentant ce passage, que ces prémisses ne sont pas innées chez Avicenne. Voir D. Gutas, « The Empiricism of Avicenna », *Oriens*, 40 (2), 2012, p. 391-436 (p. 404 sq.). Voir également M.A. Ömer, « Intellecting the Intellected », op. cit., note 7 p. 39.

45 Voir al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1986, p. 64. Pour un commentaire de ce passage, voir M.A. Ömer, « Intellecting the Intellected », op. cit., p. 38.

2.2 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Taymiyya et Ibn Khaldûn : à quoi sert la logique ?

Ibn Khaldûn semble donc aller plus loin dans sa critique qu'al-Ġazālī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī, en refusant que la logique puisse permettre de parvenir du connu à l'inconnu. Cette critique, aux accents nominalistes, semble assez proche de celle d'Ibn Taymiyya, cité ici dans l'abrégé de sa critique de la logique réalisée par al-Suyūtī :

> Si le syllogisme (*al-burhān*) ne sert qu'à la connaissance des universaux, et que les universaux ne se réalisent (*tataḥaqqaq*) que dans les esprits (*fī l-aḏhān*), et non dans les individus (*fī l-aʿyān*), et qu'il n'y a rien d'autre dans le monde extérieur (*fī l-ḫāriǧ*) que des existants individuels, alors, les syllogismes ne nous apprennent rien des réalités individuelles ni d'aucun existant. On ne peut connaître [par les syllogismes] que ce qui dépend de l'esprit[46].

Les syllogismes ne font rien d'autre qu'indiquer des relations d'implication entre universaux, mais rien ne permet d'affirmer que le monde extérieur (*al-ḫāriǧ*) est structuré selon la logique de l'esprit. Pire : les universaux peuvent être mis en échec par l'expérience, comme en témoigne l'exemple de la mâchoire du crocodile, dont la partie supérieure est mobile pendant la mastication, contrairement aux autres animaux à mâchoire. Cet exemple courant sert à montrer que la généralisation à partir de l'expérience (l'induction) est toujours susceptible d'être démentie par l'expérience elle-même[47]. De même, on trouve chez Ibn Taymiyya l'idée que les définitions ne peuvent rien nous apprendre du monde, du fait que définir une chose suppose prioritairement de connaître ce qui correspond à cette définition[48]. Ibn Khaldûn n'a pas nécessairement trouvé cette critique empiriste et nominaliste dans la lecture d'Ibn Taymiyya, et il ne développe pas assez cette critique pour elle-même pour qu'on puisse être certain de ses sources. Faḫr al-Dīn al-Rāzī lui-même – pourtant une des cibles privilégiées d'Ibn Taymiyya dans le *Darʿ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql* (*Réfutation de la contradiction entre la raison et révélation*) – a critiqué la logique avicennienne, se montrant de plus en plus sceptique à propos de la possibilité de

46 Ibn Taymiyya (al-Suyūtī), *Ǧuhd al-qarīḥa*, op. cit, p. 51 (tr. anglaise, W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, op. cit., p. 54).

47 Ibn Taymiyya (al-Suyūtī), *Ǧuhd al-qarīḥa* p. 93 (tr. anglaise, W.B. Hallaq, Ibid., p. 122). Le même exemple se trouve dans al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. S. Dunyā, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1961, p. 89.

48 Ibn Taymiyya (al-Suyūtī), *Ǧuhd al-qarīḥa*, p. 29 (tr. anglaise, W.B. Hallaq, Ibid., p. 17).

connaître le substrat ontologique des phénomènes[49]. Il semble y avoir une tendance nominaliste post-classique à l'époque d'Ibn Khaldûn, qui n'est pas propre à Ibn Taymiyya, et qu'on va trouver également, par exemple, chez Quṭb al-Dīn al-Rāzī (m. 766/1364)[50]. Un autre point peut relever d'une influence d'Ibn Taymiyya, sans que l'on puisse également l'affirmer avec certitude. Il s'agit de la critique de l'introduction dans le *kalām* d'une terminologie et de problèmes métaphysiques :

> Les théologiens modernes (*al-muta'aḫḫirūn min al-mutakallimīn*) mêlèrent les problèmes de la science du *kalām* avec ceux de la *falsafa*, du fait qu'ils avaient des recherches communes, et de la ressemblance entre l'objet de la science du *kalām* et celui de la métaphysique (*'ilm al-ilāhiyyāt*) et entre leurs problèmes, de telle sorte que ces deux sciences sont devenues comme une seule discipline (*fann wāḥid*). [Les théologiens] ont modifié la classification des philosophes (*al-ḥukamā'*) concernant les problèmes des sciences naturelles (*al-ṭabī'iyyāt*[51]) et de la métaphysique (*al-ilāhiyyāt*), ils ont mêlé les deux en une seule discipline, dans laquelle ils discutent d'abord de choses générales, puis des êtres corporels et de ce qui s'y rattache, puis des êtres spirituels et de ce qui s'y rattache, jusqu'à la dernière science, comme l'a fait l'imām Ibn al-Ḫaṭīb [Faḫr al-Dīn al-Rāzī] dans les *Mabāḥiṯ mašriqiyya*[52] ainsi que tous ceux qui sont venus après lui parmi les savants du *kalām*. La science du *kalām* s'est trouvée mêlée avec les problèmes de la philosophie (*al-ḥikma*), et les livres [de *kalām*] en furent remplis[53], comme si la finalité de leur objet et de leurs problèmes respectifs était la même. Cela a rendu les gens confus, ce qui n'est pas juste. En effet, les problèmes de la science du *kalām* concernent les articles de foi (*al-'aqā'id*) qui relèvent de la loi divine (*al-šarī'a*), telle que l'ont transmise les premiers musulmans (*al-salaf*), sans qu'ils ne recourent, à son propos, à la raison (*al-'aql*), ni qu'ils ne se reposent

49 C'est ce que pointe la recherche contemporaine. Voir T. Street, « Faḫraddīn ar-Rāzī's Critique of Avicennian Logic, » *in* D. Perler et U. Rodolph (eds.), *Logik und Theologie*, Leiden, Brill, 2005, p. 99-116 ; et B. Ibrahim, « Faḫr al-dīn al-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science : Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought », *Oriens*, 41, 2013, p. 379-431.

50 W.M., Amin, « Quṭb al-Dīn al-Rāzī and the Problem of Universals », *Oxford Journal of Islamic Studies*, 28 (3), 2017, p. 345-370.

51 C'est-à-dire la Physique.

52 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya*, ed. Muḥammad 'Uṭmān, 2 vol., Le Caire, Maktabatu l-ṭaqāfa al-diniyya, 2012.

53 L'édition d'A. Cheddadi donne *mašḥuwa*, tandis que Chabbouh et Abbas donnent *maḥšuwwa* (voir *Muqaddima*, ed. I. Chabbouh et I. Abbas, II, p. 322), le sens reste à peu près le même dans les deux cas.

> sur elle, au sens où [ces articles de foi] ne pourraient être affirmés sans elle. La raison est tenue à l'écart (*maʿzūl*) de la loi divine et de ses différents aspects (*anẓār*). Lorsque les théologiens (*al-mutakallimūn*) [font usage de la raison] lors de l'établissement d'arguments, ce n'est pas pour rechercher le vrai à propos [de la loi divine], dans le but que l'on connaisse par des preuves ce qui était auparavant ignoré, comme c'est l'affaire de la philosophie (*falsafa*). Au contraire, ils font appel à des arguments rationnels dans le but de soutenir les articles de foi et les doctrines des premiers musulmans, et de repousser les propos douteux (*šubah*) des innovateurs, lesquels prétendent se fonder sur des méthodes (*madārik*) rationnelles. [Les théologiens] font cela après avoir établi l'authenticité [des articles de foi] au moyen de preuves fondées sur la transmission [qui assurent qu'ils] sont tels que les ont reçus et acceptés les premiers musulmans[54].

Ibn Khaldûn critique donc un usage illégitime de la raison, qui s'infiltre dans des questions qui ne sont pas de son ressort. Cette critique est le prolongement d'un long débat entre Muʿtazilites et Ašʿarites sur la place de la raison dans l'islam, que le *Muḥaṣṣal* d'al-Rāzī, abrégé par Ibn Khaldûn, traite abondamment[55]. Mais Ibn Khaldûn ne s'arrête pas là et critique également la théologie des modernes qui mêle des problèmes philosophiques aux problèmes théologiques, dont les *Mabāḥiṯ mašriqiyya* d'al-Rāzī sont exemplaires. Il ne se contente donc pas uniquement de reprendre une critique ghazalienne de la *falsafa*, il critique la tendance des modernes, initiée selon lui par al-Ġazālī puis Rāzī, à confondre la philosophie et la théologie[56].

---

54 *Muqaddima*, III, p. 106 ; *LE*, I, p. 970. A. Candiard interprète ainsi la critique de l'ašʿarisme qu'on trouve chez Ibn Taymiyya : « l'adversaire d'Ibn Taymiyya est donc ici bien défini : il ne s'agit pas pour lui de s'en prendre à la rationalité en général, pas plus qu'aux prétentions de la logique grecque comme il a pu le faire dans d'autres ouvrages, mais bien à la place accordée à l'activité de l'intellect en théologie qu'élaborent et pratiquent les derniers développements de l'école ašʿarite, en la présentant comme le critère de la vérité de la Tradition. Ce rationalisme ašʿarite, bien que volontiers hostile aux doctrines de la *falsafa*, emprunte à l'aristotélisme sa définition de la science, et fait de la méthode apodictique (*al-burhān*) la voie et le critère d'un savoir véritable » (*Le Dieu immédiat. Le concept de vérité dans le* Darʿ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql *d'Ibn Taymiyya*, Paris, Cerf, 2023, p. 69). Il a également pensé à ce passage d'Ibn Khaldûn en évoquant cette thématique chez Ibn Taymiyya (Ibid., p. 55 et p. 362).

55 Ibn Khaldûn, *Lubāb al-muḥaṣṣal*, op. cit., p. 19 ; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, op. cit., p. 134.

56 Sur la distinction khaldûnienne entre ce qu'ils appellent *via antiqua* et *via moderna*, voir L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1981, p. 72-76. Pour une étude comparée du *kalām* chez Šahrastānī et Ibn Khaldûn, voir H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, p. 3-43.

Muhsin Mahdi avait prétendu qu'Ibn Khaldûn critiquait Faḫr al-Dīn al-Rāzī en reprenant les arguments de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dans son abrégé du *Muḥaṣṣal*, faisant de cette critique philosophique une preuve de plus de son adhésion à la *falsafa,* comme si Ibn Khaldûn critiquait Faḫr al-Dīn al-Rāzī le théologien par le biais de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī le philosophe[57]. En réalité, si Ibn Khaldûn critique al-Rāzī, malgré la très haute estime en laquelle il le tient, c'est justement pour avoir introduit les problèmes de la *falsafa* dans le *kalām*. Cette critique rejoint, là encore, celle initiée par Ibn Taymiyya dans son *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql*[58]. Pour l'historien et juge malikite comme pour le théologien hanbalite, il ne peut pas y avoir de contradiction entre un article de foi et la raison. Or, la métaphysique introduit des tensions dialogiques, impossibles à trancher par l'usage seul de la raison, rendant ainsi les croyances confuses. La confusion des genres et des adresses a souvent été pointée en contexte islamique prémoderne. Averroès la pointe dans sa critique d'al-Ġazālī et dans son avis juridique bien connu, et après lui Ibn Ḫalṣūn l'a critiqué pour avoir mêlé des problèmes soufis à des problèmes philosophiques[59]. À chaque fois, ce qui est pointé, c'est le désordre créé dans la communauté pour ne pas avoir distingué les différentes catégories de personnes auxquelles devaient être adressés les discours.

Ibn Khaldûn critique toutefois la métaphysique pour elle-même, du fait de l'incapacité de la raison à se saisir des questions qu'elle prétend traiter. Cette restriction de l'usage de la raison n'empêche pas Ibn Khaldûn de l'étendre dans le domaine de l'histoire, estimant, comme on l'a vu, que les récits historiques doivent être critiqués non seulement selon la transmission (*al-naql*), mais également selon la raison (*al-ʿaql*). Tout le problème étant que critiquer un récit selon la raison revient à établir les conditions de possibilité de sa correspondance (*muṭābaqa*) avec la réalité, correspondance qu'il critique par ailleurs. Il semble en effet qu'il distingue ontologiquement deux niveaux de réalité : celui des idées de l'esprit, dont la logique fournit la loi des rapports entre universaux, et celui du monde extérieur, dont seule l'observation peut fournir la preuve de l'existence. Or, nous avons vu que le récit historique (*ḫabar*) est une extension de la perception sensible, si bien que la parole semble considérée comme étant coextensive au monde sensible, bien qu'elle témoigne par ailleurs d'une activité de l'esprit[60].

---

57 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, op. cit., p. 36.

58 Sur la réfutation des thèses du *Muḥaṣṣal* par Ibn Taymiyya, voir A. Candiard, *Le Dieu immédiat*, op. cit., p. 67 sq.

59 Averroès, *Discours décisif*, ed. et trad. M. Geofrroy, Paris, GF, 1996, p. 139. La critique d'Ibn Ḫalṣūn est indiquée par Ibn al-Ḫaṭīb dans *Al-Iḥāṭa*, vol. 3, op. cit., p. 267.

60 Sur la parole humaine comme signe de sociabilité et d'activité de l'esprit voir Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mabāḥiṯ al-mašriqiyya*, op. cit., vol. 2, p. 397.

Pour qu'une correspondance existe entre deux termes, il faut nécessairement qu'il y ait un troisième terme arbitre qui serve de critère. Or, pour qu'un troisième terme serve de critère déterminant la correspondance entre deux réalités, que l'on a pris soin de distinguer ontologiquement au préalable, il faut nécessairement qu'il soit homogène aux deux, qu'il participe aux deux, comme l'affirmait Platon lorsqu'il s'engouffrait dans les paradoxes du troisième homme[61]. Il n'est pas certain qu'Ibn Khaldûn ait pu échapper, mieux que quiconque, à ces paradoxes au fondement d'une critique de la connaissance. Toujours est-il qu'il explique que la correspondance entre la réalité et les premiers intelligibles est attestée par la perception. Mais il existe, selon lui, un double écart ontologique qui empêche une connaissance parfaite et apodictique de la réalité. Le premier écart se situe entre la réalité individuelle et la réalité telle que nous la concevons (par ce qu'il appelle le premier intelligible). Cet écart n'empêche toutefois pas la connaissance, car les formes de l'imagination épousent celles du sensible, ce qui permet à la parole d'être coextensive au sensible par l'intermédiaire de l'observation. Le second écart ontologique, plus problématique, se situe entre les intelligibles premiers et les intelligibles seconds. C'est cet écart qui le rend sensible à la critique de la *falsafa*, mis à part son adhésion aux discours théologiques qui la condamnent pour sa dangerosité vis-à-vis de la religion. C'est cette critique des seconds intelligibles qui justifie le rapport entre la *Muqaddima* et les *ʿIbar* sur le mode de l'analogie du particulier, et qui rend en réalité impossible toute philosophie de l'histoire qui consisterait à concevoir le mouvement historique de la matière et le mouvement de logique de la pensée comme une même substance extensible dans le temps.

Cela n'empêche toutefois pas Ibn Khaldûn de chercher une rationalité adéquate à la science de l'histoire. Il explique, comme nous l'avons vu, que les historiens se contentaient jusqu'alors de critiquer le *ḫabar* selon la transmission (*al-naql*), mais non selon la raison (*al-ʿaql*). Engageant une discussion avec les Muʿtazilites, Faḫr al-Dīn al-Rāzī, explique, dans son *Muḥaṣṣal*, que si la vérité du message dépend de la fiabilité du messager, on ne peut fonder la fiabilité du messager sur celle de son message sans tomber dans un cercle logique. Suivi par Ibn Khaldûn, il en conclut que la fiabilité d'une transmission (*naql*) doit reposer à la fois sur la fiabilité du messager (*al-rasūl*) et sur la raison qui doit établir la rationalité du message :

61 On trouve le paradoxe dans le *Parménide* de Platon et chez Aristote en *Métaphysique*, A, VII. Les philosophes qui ont conçu la connaissance sous forme de représentation d'une réalité extérieure ont dû poser un troisième terme homogène à la perception et la réalité (le premier intelligible ici, le schème transcendantal chez Kant).

> La transmission (*naql*) repose sur l'authenticité du messager. La connaissance [de cette authenticité] ne peut donc pas reposer sur lui ni être établie par lui. Ce qui est rationnellement possible[62] est établi par la transmission, [cela concerne] soit ce qui est universel comme les choses habituelles, soit particulier comme le Livre[63] et la tradition (*al-sunna*)[64]. Quant au reste[65], il s'établit au moyen de l'ensemble des deux[66].

Al-Kātibī commente ce passage ainsi :

> Par transmission (*naql*), on n'entend pas n'importe quelle transmission. Il s'agit de ce qui concerne les lois divines, et ce qui est rapporté à propos des attributs de Dieu – exalté soit-Il – ainsi que du paradis et de l'enfer, du bienfait que représente l'un et du châtiment que représente l'autre. Quant à la transmission des choses observables, leur authenticité ne repose pas sur celle du Prophète, que la paix et le salut soient sur lui[67].

La parole prophétique a un caractère particulier que relève ici al-Kātibī et qui s'inscrit dans une discussion entre Muʿtazilites et Aš'arites sur la place de la raison dans le fondement des normes, et sur le problème qui consiste, pour le croyant, à considérer comme vraie la parole prophétique. S'il fonde cette croyance sur la raison, il soumet la parole prophétique à un examen rationnel. Celle-ci s'avère alors inutile si on considère que la raison, par elle-même,

---

62 C'est-à-dire les faits dont l'existence comme la non-existence sont possibles. Al-Kātibī donne des exemples comme « la présence de Zayd dans la maison » : c'est rationnellement possible et il est impossible de le savoir autrement que par une transmission de parole, si on ne le constate pas soi-même (*al-Mufaṣṣal*, op. cit., p. 186).

63 Le manuscrit donne le pluriel *kutub* (ms Arabe 1614 de l'Escurial, 12A), mais le texte de Faḫr al-Dīn al-Rāzī parle bien du *kitāb*. Je suis donc la leçon de L. Rubio et rend au singulier. Il est clair de toute façon qu'il s'agit du Coran.

64 Or, le Coran et la tradition ne servent la connaissance que de ceux qui croient à leur authenticité.

65 *Wa-mā ʿadāhumā* (écrit en marge, f. 12B) le duel renvoyant aux deux alternatives précédentes. Le texte original barré par Ibn Khaldûn donne *wa al-ḫāriǧ ʿan al-qismayn* (et ce qui est en dehors de ces deux catégories). Entre dans cette catégorie ce qui n'est possible que par la combinaison de la raison et de la transmission, comme la Révélation et l'obligation de la connaissance (Cf al-Kātibī, *Mufaṣṣal*, op. cit., 187).

66 Ibn Khaldûn, *Lubāb*, op. cit., p. 21. Pour le passage dans Faḫr al-Dīn al-Rāzī, voir *Muḥaṣṣal*, Le Caire, 2022, op. cit., p. 71-72 (le passage devrait se trouver aux pages 42-43 de l'édition de H. Attay, qui se trouvent être manquantes dans mon exemplaire, je cite donc le passage dans une autre édition, de moins bonne qualité mais le passage en question ne pose pas de problème particulier).

67 Al-Kātibī, *Mufaṣṣal*, op. cit., p. 185.

peut connaître le bien. S'il fonde en revanche cette croyance sur le fait qu'elle provient de Dieu, il doit d'abord croire à l'authenticité de la parole du prophète, ce qui entraîne un cercle logique. Toutefois, la spécificité de la parole du prophète implique que, dès lors que son statut prophétique est reconnu, toutes ses paroles doivent être tenues pour vraies, puisqu'elles échappent par nature au soupçon de mensonge. Mais le récit historique (*ḫabar*) ordinaire doit également se fonder sur l'authenticité du messager, c'est-à-dire sur le fait que sa parole est bien l'extension de son observation. Faḫr al-Dīn al-Rāzī opte pour une voie médiane : l'authentification du messager est tout autant nécessaire que la reconnaissance de la rationalité de son message. Or, c'est exactement ce qu'Ibn Khaldûn a cherché à faire dans la *Muqaddima*, en tentant de tirer toutes les conséquences de cette affirmation du point de vue de la science historique[68]. Abordant la question du *ḫabar* chez al-Rāzī, Ahmed Oulddali explique ainsi que « le rôle de la tradition se limite à confirmer des choses dont la possibilité est rationnellement établie »[69].

Ibn Khaldûn navigue ainsi entre l'émergence d'une nouvelle raison historiographique qu'il tente de développer, et la critique d'une rationalité émancipée des sens. Il ne s'agit donc pas pour lui de critiquer la nécessaire garantie de l'authenticité d'un transmetteur, mais de la compléter par une autre, fondée sur la raison, qui porte sur le contenu du message, dont il s'agit de discuter la possibilité. Toutefois, la critique de la *falsafa* qu'on trouve dans la *Muqaddima* est également en accord avec la critique théologico-politique qui la condamne comme une pratique impie. Peut-on alors faire l'hypothèse que cette critique de la raison est en fait une concession symbolique aux ennemis de la raison, comme le pensait Muhsin Mahdi ?

2.3 Une stratégie d'écriture en pleine persécution ? L'hypothèse de Muhsin Mahdi

L'interprétation de Muhsin Mahdi a fait date. Lecteur de Leo Strauss, il adopte une méthode de lecture des textes au nom de laquelle il pense pouvoir déceler les intentions d'un auteur, en dépit, et parfois à l'encontre, de ce qu'il écrit

68 Il semble que sur ce point il soit plus proche de Faḫr al-Dīn al-Rāzī que d'Ibn Taymiyya, qui voyait justement dans cette rationalité une menace pour la Tradition (voir plus haut la citation d'A. Candiard).

69 A. Oulddali, *Raison et révélation en Islam. Les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḫr al-Dīn al-Rāzī* (*m. 606/1210*), Leiden, Brill, 2019, p. 106. Voir aussi p. 85 où l'auteur explique que pour Faḫr al-Dīn al-Rāzī la conformité à la réalité ne suffit pas pour faire science, il faut une démonstration. Chez Ibn Khaldûn, celle-ci prend la

réellement. S'appuyant à la fois sur les écrits et la vie d'Ibn Khaldûn, il cherche à comprendre l'écriture d'un penseur qui a vécu au sein de ce qu'il appelle une « communauté intolérante et opposée à la philosophie »[70]. Pour ce faire, il adopte la méthode straussienne :

> Voici maintenant un critère positif : si un écrivain habile, possédant une conscience claire et une connaissance parfaite de l'opinion orthodoxe et de toutes ses ramifications, contredit subrepticement, et pour ainsi dire en passant, l'une des présuppositions ou des conséquences nécessaires de l'orthodoxie, qu'il admet explicitement et maintient par ailleurs, nous pouvons raisonnablement soupçonner qu'il s'opposait au système orthodoxe en tant que tel, et nous devons étudier de nouveau tout son livre avec beaucoup plus de soin et beaucoup moins de naïveté que nous ne l'avons fait auparavant. En certains cas, nous disposons même d'une preuve explicite que l'auteur a indiqué seulement entre les lignes ses opinions sur les sujets les plus importants[71].

Ainsi, s'il y a une contradiction apparente dans un texte, il devient légitime d'interpréter cette contradiction en distinguant deux positions, l'une orthodoxe, l'autre hétérodoxe. Étant donné que la première dépend de la contrainte (politico-religieuse) et la seconde, hétérodoxe, de la liberté, Leo Strauss conclut que la véritable opinion de l'auteur est la position hétérodoxe, et que son orthodoxie apparente est une concession à la censure des autorités politico-religieuses. Il ne fait aucun doute qu'il a donné du crédit à cette méthode. Toutefois, encore faut-il pouvoir distinguer entre orthodoxie et hétérodoxie, d'une part, et entre véritable contradiction et tension dans une œuvre, d'autre part. Rousseau aimait dire qu'il valait mieux être un homme à paradoxes qu'un homme à préjugés : toute pensée complexe n'est-elle pas paradoxale, au double sens où elle contredit l'opinion commune et où elle est traversée par des tensions internes ? La source principale de la biographie d'Ibn Khaldûn reste le récit d'Ibn Khaldûn lui-même[72], qui, pour l'intérêt même de la méthode, doit être traité avec prudence. Plus encore, Muhsin Mahdi, s'appuyant sur le *Lubāb al-muḥaṣṣal*, affirme qu'Ibn Khaldûn serait en fait un disciple d'al-Fārābī et des *falāsifa* :

---

forme de l'établissement des conditions de possibilité rationnelle, fournies par la science du peuplement humain, ainsi que celle d'une correspondance (*muṭābaqa*) à l'observation.

70 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philsophy of History*, op. cit., p. 73.

71 L. Strauss, La *persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2009 [1952], p. 63-64.

72 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philsophy of History*, op. cit., p. 18.

> Il rejette l'utilisation dialectique de la philosophie par la théologie ; et comme il pense que la philosophie ne trouble plus le public, il ajoute que « la théologie dialectique n'est plus nécessaire ». Cela signifie qu'en tant qu'étudiant en philosophie, Ibn Khaldûn se rangeait du côté de la tradition purement philosophique de Fārābī, Avicenne et Averroès[73].

Muhsin Mahdi fait référence à un passage de la préface du *Lubāb* que voici :

> Les sciences sont nombreuses et les connaissances abondantes. La plus noble d'entre elles c'est la métaphysique (*al-ʿilm al-ilāhī*), celle dont la maîtrise permet d'atteindre la béatitude (*saʿāda*), et dispose à la vertu et à d'autres [bienfaits] (*waziyāda*). Toutes les sciences ont besoin d'elle, mais elle n'a besoin d'aucune d'entre elles, dans la mesure où elles s'appuient sur ses prémisses, mais elle ne s'appuie sur aucune des leurs. Assurément il faut diriger tous ses efforts vers elle, et consacrer tout son talent à son étude[74].

Muhsin Mahdi affirme ainsi qu'Ibn Khaldûn suit toutes les critiques de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, le plaçant ainsi du côté des *falāsifa* contre celui des « théologiens » du *kalām*. Cependant, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī n'est pas spécifiquement cité comme « philosophe »[75], et, comme nous l'avons vu, il critique Faḫr al-Dīn al-Rāzī pour avoir introduit la philosophie dans la théologie plutôt que pour s'en être écarté. Par ailleurs, Ibn Khaldûn reprend très probablement des critiques d'al-Kātibī, qui ne sont pas spécifiquement « philosophiques » au sens où elles proviendraient de la *falsafa*. Muhsin Mahdi s'appuie donc sur un texte de jeunesse d'Ibn Khaldûn, qu'il a probablement écrit vers l'âge de 19 ans, pour justifier une interprétation straussienne de l'œuvre d'Ibn Khaldûn : s'il a tenu une position hétérodoxe à un endroit, celle-ci prévaut sur toutes les positions supposées orthodoxes qu'il a pu tenir ailleurs. Ainsi, ce passage de la préface, dans lequel il fait part de son admiration pour la métaphysique, prévaudrait sur des passages de la *Muqaddima* dans lesquels Ibn Khaldûn dit exactement le contraire. Or, le fait qu'il ait pu écrire cette préface à titre de premier travail intellectuel, sous l'égide de son maître al-Abilī, pourrait laisser davantage penser que l'hostilité certaine d'une partie des théologiens musulmans à la philosophie n'était pas de nature à inquiéter le jeune Ibn Khaldûn au moment de la rédaction

---

73 M. Mahdi, Ibid., p. 33.

74 *Lubāb al-muḥaṣṣal*, op. cit., p. 1-2. Pour la citation de M. Mahdi, voir *Ibn Khaldûn's Philsophy of History*, op. cit., p. 29.

75 Il ne cite al-Ṭūsī que deux fois, conjointement à Faḫr al-Dīn al-Rāzī et en faisant l'éloge des deux (*Muqaddima*, III, p. 99 et p. 232 ; *LE*, I, p. 966 et 1086).

du *Lubāb*. Et plutôt que de supposer que la fascination qu'il a pu avoir pour les spéculations métaphysiques à l'âge de 19 ans – courante chez les esprits puissants comme le sien – s'est estompée au profit d'un goût prononcé pour l'histoire et d'un scepticisme épistémologique teinté d'orthodoxie religieuse, Muhsin Mahdi estime que cette fascination doit primer sur ses travaux ultérieurs, dont l'apparente orthodoxie n'aurait servi qu'à lui épargner des persécutions. Y a-t-il eu un changement objectif dans les conditions politico-religieuses de son écriture entre le *Lubāb* et la *Muqaddima* ? Muhsin Mahdi ne le dit pas. Du point de vue biographique, le *Lubāb al-muḥaṣṣal* nous renseigne sur la formation intellectuelle d'Ibn Kaldûn[76], et du point de vue doctrinal, on peut faire le pari inverse : aller chercher dans le *Lubāb* les éléments théoriques qui s'accordent avec les principes établis dans la *Muqaddima*, dans le but d'en montrer la généalogie et les applications nouvelles, hors du contexte du *kalām*.

Muhsin Mahdi appuie également son propos sur la condamnation de l'ami d'Ibn Khaldûn, Ibn al-Ḫaṭīb[77]. Selon lui, Ibn Khaldûn serait devenu prudent en voyant le sort réservé à son ami, condamné pour hétérodoxie et, selon les termes de l'historien maghrébin al-Maqqarī (m. 982 / 1575), pour « s'être engagé sur la voie de l'athéisme et celle des doctrines des *falāsifa* » (*al-inḥirāṭ fī silki ahli l-ilḥād wa-sulūki maḏāhib al-falāsifa fī l-iʿtiqād*)[78]. Cependant, les recherches contemporaines sur le procès d'Ibn al- Ḫaṭīb ne semblent pas accréditer cette interprétation, dans la mesure où la condamnation de l'hétérodoxie apparaît davantage comme un prétexte à des rivalités politiques, que comme une véritable persécution religieuse[79]. Toutefois, il est clair que si cette

76 L. Rubio, *Ibn Jaldun, su pensamiento fundamental*, op. cit., p. 43. Sur l'apprentissage de l'aš'arisme au Maghreb à l'époque d'Ibn Khaldûn, voir J. Thiele, « Ash'arism in the Hafsid Era », op. cit., en particulier p. 326 sur les premiers commentaires d'Ibn Khaldûn.

77 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philsophy of History*, op. cit., p. 38 sq.

78 Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-andalus al-ratīb*, Beyrtouth, Dār Ṣadr, 1968, vol. 5, p. 115 (p. 118 pour le détail de l'accusation d'impiété d'Ibn al-Ḫaṭīb). Pour une discussion sur le rôle d'al-Maqqarī dans la transmission d'Ibn Khaldûn, voir le chapitre de M. Ghouirgate, Ibn Khaldûn, op. cit., p. 233.

79 I. Calero Secall y voit un simple rapport de force, la condamnation religieuse ayant simplement servi à condamner Ibn al-Ḫaṭīb au-delà des frontières du royaume nasride. Voir « El proceso de Ibn Al-Jatib », in *Al-Qantara*, 31,1 (2001), p. 421-461. M.D. Rodriguez Gomez y voit une conséquence de la critique d'Ibn al-Ḫaṭīb à l'égard des notaires, ce qui est une autre manière de voir la condamnation religieuse comme un prétexte (M.D. Rodriguez Gomez « Un ejemplo del funcionamiento de la justicia en el siglo de Ibn Al-Jatib », dans C. del Moral et F. Velazquez Basanta (dir.), *Ibn Al-Jatib y su tiempo*, Grenade, Editorial Universidad de Grenada, 2012, p. 113-142). Sur les relations entre Ibn Khaldûn et Ibn al-Ḫaṭīb, voir A. Fromherz, « Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and their Milieu : A Community of Letters in the Fourteenth-Century Mediterranean », *Medieval Encounters*, 20, 2014, p. 288-305.

condamnation a été possible, c'est parce qu'elle s'inscrivait dans des pratiques politico-religieuses du pouvoir qui lui ont permis d'être crédibilisée[80]. Mais, tout d'abord, l'analyse de ces pratiques nécessite une plongée dans les détails de leur fonctionnement. Si l'on considère par exemple le rapport au soufisme des détenteurs de l'autorité religieuse au Maghreb et en Andalousie, il est extrêmement complexe : les fatwas peuvent varier d'un juge à l'autre, et d'une période à l'autre pour un même juge[81]. Comment Muhsin Mahdi peut-il alors en faire une cause de ce qu'il suppose être la prudence d'Ibn Khaldûn ? Peut-on légitimement affirmer la détermination d'un écrit particulier, quelques pages de la *Muqaddima*, par un contexte aussi général que la « persécution religieuse » ? Muhsin Mahdi procède à une psychologisation de l'écrit[82], à laquelle on peut opposer un scepticisme méthodologique : qui a réellement menacé Ibn Khaldûn ? En quoi cette menace est-elle liée à une position doctrinale vis-à-vis de

80 A.H. Akhtar, « The political controversy over Graeco-Arabic philosophy and Sufism in Nasrid government : The case of Ibn al-Khatib in Al-Andalus », *International Journal of Middle East Studies*, 47, 2 (2015), p. 323-342. Il ne semble pas que les philosophes aient été particulièrement persécutés dans l'Occident musulman. Voir la conclusion de M. Fierro dans son chapitre sur la religion et la philosophie aux époques almoravide et almohade, dans M.J. Viguera Molins (dir.), *Historia de* España, vol. VIII : *El Retroceso territorial de al-Andalus. Almoravides y Almohades, siglos XI al XIII*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 473. F. Griffel a su montrer que leur condamnation était rare et n'a jamais empêché la pratique de la philosophie, dans la mesure où, selon ses propres termes, « il n'y a pas eu d'inquisition en islam », mais il reste encore à rechercher ce qui la rendait tout de même possible, c'est-à-dire la manière dont cette condamnation se conformait à une certaine conception théologico-politique du pouvoir. Voir F. Griffel, *The Formation*, op. cit., p. 158.

81 M. Fierro, « Religious Dissensions in al-Andalus : Ways of Inclusion and Exclusion », *al-Qantara*, 22, 2001, p. 463-487. De manière générale, il y avait à la fois une attirance pour le soufisme et une méfiance de ses implications politiques, voir également à ce propos M. Fierro, « Opposition to Sufism in al-Andalus », *in* F. de Jong et B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 174-206. Dans le même volume, voir l'article qui suit de V.J. Cornell (« Faqīh Versus Faqīr in Marinid Morocco : Epistemological Dimensions of a Polemic », p. 207-224), qui montre les enjeux entremêlés entre le savoir et le pouvoir du rapport au soufisme, notamment à travers une analyse du texte d'Ibn Khaldûn sur le soufisme (*Shifā al-sā'il*). Du côté maghrébin, il est significatif, par exemple, que le plus célèbre théologien et juriste maghrébin du XV^e^ siècle, al-Wanšarīsī, écrive à deux reprises sur la critique d'Ibn al-Ḫaṭīb à l'égard des notaires, qui a probablement déclenché le procès contre lui, pour la condamner fermement une première fois, en 1460 à Tlemcen, puis pour l'encenser à Fès, plus de quarante ans plus tard. Voir à ce propos F. Vidal Castro, « Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jatib y la reprobación de al-Wansarisi a Ibn al-Jatib por sus criticas de los notarios », dans M.D. Rodriguez Gomez, A. Pelaez Rovira, B. Boloix Gallardo (dir.), *Saber y poder en al-Andalus : Ibn al-Jatib* (*s. XIV*), Cordoue, Ediciones El Almendro, 2014, p. 63-90.

82 C'est également le cas de l'un de ses anciens élèves, pour qui Ibn Khaldûn a masqué sa véritable pensée. Voir W. Morris, « An Arab Machiavelli ? », op. cit.

la *falsafa*? En quoi ce qu'il disait de la *falsafa* lui paraissait-il suffisamment prudent, pour éviter plus d'insécurité judiciaire et politique qu'il n'en avait déjà connue? Il y a manifestement une ambiguïté épistémologique apparente dans la *Muqaddima*, mais cette ambiguïté pourrait aussi s'appliquer au cadre culturel dans lequel la *Muqaddima* a été reçue par les contemporains d'Ibn Khaldûn[83]. C'est en effet la thèse de Thomas Bauer que de penser la marge de tolérance religieuse au sein de l'islam médiéval comme une culture de l'ambiguïté, qui permet la cohabitation de thèses en tension apparente. C'est ce qui fait, selon lui, que les thèses du poète mamelouk Ibn Nubātah (m. 768 / 1366) ainsi que celles d'Ibn Khaldûn ont été reçues à leur propre époque sans aucune opposition[84]. Contrairement à la thèse de Muhsin Mahdi, il reste donc à comprendre en quoi la critique de la *falsafa* lui a été théoriquement utile dans sa fondation d'une science historique.

3 Un double cadre épistémique pour l'historiographie khaldûnienne

3.1 Introduction: la séparation entre la logique et l'ontologie

Le problème posé par Ibn Khaldûn est le suivant: comment faire en sorte que les récits historiques (*aḫbār*) aient un fondement théorique qui permette à l'histoire de devenir science[85]? Faḫr al-Dīn al-Rāzī explique dans le *Muḥaṣṣal* que seul le nécessaire peut recevoir le nom de science (*ʿilm*), Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī précisant que par « nécessaire » (*ḍarūrī*), Faḫr al-Dīn al-Rāzī entend « certain » (*yaqīnī*)[86]. Comment, dès lors, une science fondée sur des événements rap-

83 A. Cheddadi souligne également une ambiguïté, bien que je ne partage la compréhension qu'il en a. Voir *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*, op. cit., p. 202.

84 T. Bauer, *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*, New York, Columbia University Press, 2021, p. 233.

85 Il existe une longue littérature sur la volonté d'Ibn Khaldûn de faire de la science. Voir par exemple G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, op. cit., p. 32. L'auteur compare l'œuvre d'Ibn Khaldûn avec les chroniques médiévales de son époque (celles de Froissard), pour mieux en montrer la valeur scientifique.

86 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. Atttay, op. cit., p. 248, ainsi que le commentaire de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī en note, dans al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa l-muta'aḫḫirīn min al-'ulamā' wa l-mutakallimīn*, Le Caire, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāṯ, 2022, p. 148. Faḫr al-Dīn al-Rāzī semble d'ailleurs condamner l'histoire à ne pas pouvoir prétendre au statut de science, dans la mesure où, selon les principes épistémologiques établis dans le

portés pourrait-elle être autre chose qu'un simple récit ayant l'apparence de la vérité ? C'est dans un double cadre épistémique qu'Ibn Khaldûn formule son problème[87]. L'histoire étant une science non déductive, il n'est pas possible de déduire un fait historique d'un concept : il faut partir de l'observation. Comme les théologiens aš'arites les plus spéculatifs, Ibn Khaldûn nie la nécessité dans les rapports entre les choses, mais pas dans les rapports entre les idées : cela signifie que, si la nécessité ontologique de la causalité est niée en ce qui concerne le monde, il existe une nécessité logique qui s'applique aux rapports entre les idées elles-mêmes. Dans le *Lubāb*, il est affirmé que la conclusion d'un syllogisme est nécessaire et ne découle pas de l'habitude :

> L'obtention du savoir suit le raisonnement [juste], par l'habitude selon al-Aš'arī, par l'engendrement (*al-tawallud*) selon les Mu'tazilites, et par la nécessité (*wuǧūb*[88]) selon nous. Car pour celui qui sait que le monde est changeant et que le changeant est possible, le savoir premier (*al-badīhiyya*[89]) nous interdit de ne pas savoir le résultat. Il ne s'agit pas d'engendrement, car [le résultat] est possible, et il n'arrive que par le pouvoir de Dieu. Quant à l'analogie selon le souvenir, elle n'emporte pas la certitude et [n'explique pas] la conséquentialité nécessaire (*al-*

Muḥaṣṣal, la connaissance repose sur des axiomes innés (*badīhiyyāt*) à partir desquels la science se construit en « synthétisant des concepts » (N. Jacobsen Ben Hammed, « Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Dīn al-Rāzī », op. cit., p. 340-342). Mais, précise-t-il, il est impossible qu'une connaissance certaine se forme à partir d'une connaissance acquise par l'expérience, puisque toute opération conceptuelle, lorsqu'elle est rapportée à un fondement incertain, doit être considérée comme incertaine. La science n'est-elle alors constituée que des sciences spéculatives ? Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī explique que l'affirmation de Faḫr al-Dīn al-Rāzī n'est valable que tant qu'il s'agit de jugements sur lesquels reposent d'autres jugements (*al-taṣdīqāt al-latī yatawaqqaf ʿalayha taṣdīqāt*), c'est-à-dire des jugements purement analytiques, mais pas les jugements synthétiques, dans la mesure où il est concevable qu'une représentation puisse être acquise (*muktasab*) alors même que le jugement qui s'y rapporte fait appel à une connaissance axiomatique. Ibn Khaldûn semble ici suivre al-Ṭūsī.

87 J.H. Meuleman y voit un cadre épistémique aš'arite, ce qui est justifié, même si je ne partage pas sa conclusion selon laquelle l'indétermination d'Ibn Khaldûn sur la nature de la causalité serait due à sa prise en compte insuffisante de l'action humaine dans l'histoire (J.H. Meuleman, « Causality in Ibn K̄haldūn's 'Muqaddimah' », *Studia Islamica*, 74, 1991, p. 105-142, p. 139). Pour une analyse de l'utilisation de l'occasionnalisme par Ibn Khaldûn différente de celle que je présente ici, voir E.O. Moad, « Ibn Khaldûn and occasionalism », op. cit..

88 Le manuscrit donne *īīǧāb^{an}* originellement, rayé et *wuǧūb^{an}* en marge (*Ms Lubāb*, [11A]), ce que n'a pas pris en compte l'édition de R. al-ʿAǧam (p. 45 note 21).

89 C'est-à-dire un savoir qui n'est pas acquis mais inné.

ilzām), car, pour eux[90], il n'y a pas de cause (*ʿilla*) [du souvenir], et si c'était vrai, la séparation serait alors évidente[91], et sinon cela interdit leur fondement[92].

Le débat entre Aš'arites et Mu'tazilites porte ici sur le statut de la relation déductive entre des principes et leurs conséquences. La position des Mu'tazilites, rapportée par al-Rāzī, consiste à affirmer la possibilité de relations d'engendrement directs et nécessaires dans le monde, qui ne dépendent pas immédiatement de Dieu. Ainsi en va-t-il de la conclusion d'un syllogisme : un nouveau savoir apparaît par « engendrement », et Dieu ne saurait faire qu'il n'apparaisse pas. Al-Aš'arī estime que cette position dénie la toute-puissance de Dieu. Ainsi, pour concilier cette toute-puissance et reconnaître une forme de quasi-nécessité dans le rapport entre les principes et la conséquence d'un syllogisme, il explique que c'est une habitude (*ʿāda*) accomplie par Dieu, qui reste libre de la rompre s'Il le souhaite[93]. Al-Rāzī adopte une position intermédiaire entre aš'arisme et mu'tazilisme, qu'al-Kātibī et Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī font remonter à al-Baqillanī, et qui consiste à concilier une forme de nécessité dans la déduction sans entraver la toute-puissance de Dieu : le rapport déductif est bien constant sans être pour autant nécessaire par soi-même. Il est possible en soi, car il consiste bien à passer du néant à l'existence, mais est rendu obligatoire par Dieu[94]. Il est donc plausible et cohérent avec le reste de son œuvre que, pour

90 La doctrine du souvenir, qui fait penser au *Ménon* de Platon, est attribuée aux Mu'tazilites, pour lesquelles la conséquence d'un syllogisme est analogue au souvenir. Le problème consiste à expliquer comment la connaissance passe du néant à l'existence. Cette position est critiquée car, d'une part, la cause du souvenir est inconnue, elle vient de Dieu et n'explique pas le rapport de principe à conséquence. D'autre part, il n'y a pas de lien connu qui relie le souvenir à la chose nouvelle considérée, et s'il y avait une cause c'est alors celle-ci qu'il faudrait considérer et non le souvenir en lui-même. Faḫr al-Dīn al-Rāzī critique le *taḏakkur* comme réponse à ce qui ressemble aux paradoxes du *Ménon*, non pas dans l'acquisition des concepts (il y a bien des concepts innés), mais dans la connaissance de la vérité, c'est-à-dire dans la connexion entre concepts. Voir à ce sujet F. Griffel, *The formation*, op. cit., p. 339.

91 Si la connaissance de la conclusion d'un syllogisme existait sous le mode du souvenir, il y aurait une séparation claire entre la conclusion et les principes d'un syllogisme, sans qu'on puisse comprendre le lien causal entre les deux.

92 Ibn Khaldûn, *Lubāb*, p. 19 ; al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. H. Attay, op. cit., p. 136. Si la cause qui unie les principes à la conclusion existe, cela contredit la doctrine du souvenir car alors on doit expliquer l'apparition du savoir de la conclusion par ce rapport causal et non par le souvenir. Et si la cause n'existe pas, mais que la séparation entre les principes et la conclusion est réelle, alors cela confirme la doctrine du souvenir mais infirme celle de l'engendrement, censée expliquer le lien entre les deux.

93 Sur cette question, voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris, Cerf, 1990, p. 90-91.

94 Voir al-Ṭūsī, dans al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, Le Caire, 2022, op. cit., note 1 p. 66-67 et al-Kātibī, *Mufaṣṣal*, op. cit., p. 167.

Ibn Khaldûn, l'occasionnalisme aš'arite ne concerne pas la connexion nécessaire des idées entre elles. Mais de la connexion nécessaire des idées entre elles, on ne peut pas déduire la connexion nécessaire des choses entre elles : il n'y a pas de parallélisme ontologiquement fondé entre les idées et les choses.

Le problème de la constitution d'une science historique se pose donc en ces termes : alors que la nécessité des relations causales est niée dans le monde, et que seules les relations entre les idées sont nécessaires selon les lois de la logique, comment l'histoire peut-elle être autre chose qu'un ensemble d'informations éparses rapportées par la tradition ? La cohérence du double régime de vérité d'Ibn Khaldûn réside dans la séparation qu'il opère entre la logique et l'ontologie. Chez al-Ġazālī lui-même, la critique de la causalité est avant tout ontologique, elle a des fondements théologiques et des implications métaphysiques, mais n'affecte pas l'épistémologie des sciences : la science est possible, et même nécessaire, malgré la critique ontologique de la causalité[95]. L'épistémologie ghazalienne affirme la contingence ontologique de la réalité, dont les interconnexions sont soutenues par Dieu. Il est vrai que Dieu a créé des habitudes dont il n'a pas l'intention de s'écarter, et il est donc certain que, lorsque le coton est approché du feu, il brûle[96]. Mais il n'y a là rien d'ontologiquement impossible : il n'est pas contradictoire d'imaginer du coton qui ne brûle pas. La critique de la causalité par Ibn Khaldûn est alors directement impliquée dans la science du peuplement humain qu'il place au fondement de la science historique. Cette science implique une critique de la causalité, dans la mesure où elle ne peut être autre chose qu'une science fondée sur l'observation d'événements particuliers, c'est-à-dire du possible. Toutefois, elle nécessite l'utilisation de la causalité comme relation[97].

95 Voir F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 156 : « le caractère strictement habituel des actions de Dieu évite le solipsisme épistémologique et crée la possibilité d'une science naturelle ». Sur le rapprochement entre Ibn Khaldûn et al-Ġazālī sur ce point précis, voir H.A. Wolfson, « Ibn Khaldoun on Attributes and Predestination », op. cit., p. 595 sq.

96 F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 185 et 205.

97 R. Irwin suppose qu'Ibn Khaldûn était gêné par la notion de causalité parce que « théoriser sur la nature divinement ordonnée de la causalité revenait à sonder l'esprit de Dieu, quelque chose qui pourrait être trop proche du blasphème » (R. Irwin, *Ibn Khaldûn an intellectual biography*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p. 19). Je cherche à montrer qu'Ibn Khaldûn était au contraire profondément impliqué dans l'analyse de la notion de causalité.

3.2 La cause : son statut, sa fonction

L'ontologie khaldûnienne au fondement de cette science prend la forme, comme nous l'avons vu, d'un nominalisme, en tout cas un refus de considérer qu'il existe un rapport clair et univoque entre la perception empirique et les concepts par lesquels cette perception se transforme en connaissance. Suivant Faḫr al-Dīn al-Rāzī dans le *Lubāb*, il explique que la sensation, portant sur le particulier, ne peut fournir qu'une idée particulière. L'idée de l'influence de la cause (*taʾṯīr*) ne peut donc pas être fournie par l'expérience, elle doit précéder l'expérience en tant qu'idée innée (*badīhiyya*)[98]. Il y a là une tension qu'il convient d'examiner de plus près. Pour Faḫr al-Dīn al-Rāzī, les idées innées sont certaines parce qu'elles sont déposées dans l'esprit par Dieu. Par conséquent, l'idée qu'il existe une sorte d'influence causale dans le monde, sous la forme d'une empreinte naturelle (*ṭabīʿa*) des choses les unes sur les autres, précède l'expérience du monde et ne peut être remise en question. C'est pourquoi « nous comprenons le sens [de la proposition] "la viande a été coupée" et "la plume a été cassée" »[99]. Nous comprenons la capacité universelle de faire une marque. Et si nous la comprenons comme une idée innée, c'est parce que nous savons qu'il n'est pas possible que quelque chose ne laisse pas de trace : cela reviendrait à affirmer que quelque chose n'interagit pas avec le reste du monde. Cette influence, cette empreinte, peut-elle alors être assimilée à une influence causale ? Le problème réside dans la correspondance entre cette influence causale – nécessaire dans l'ordre logique de la pensée – et la succession que l'on peut observer dans l'ordre temporel des choses. Ibn Khaldûn ne résout pas ce paradoxe, laissant un vide ontologique qu'il refuse de combler[100]. Jean-Baptiste Brenet note que le terme arabe *aṯar* peut bien

98 Ibn Khaldûn, *Lubāb al-muḥaṣṣal*, op. cit., p. 75 ; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. H. Attay, p. 331.

99 Ibn Khaldûn, Ibid., p. 75 ; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. Attay, p. 331. Cela implique une différence ontologique et épistémique entre ce que vise la perception et ce que vise l'intellect. Pour Faḫr al-Dīn al-Rāzī, la perception ne peut porter que sur des particuliers, et il est impossible de déduire l'universel d'une perception particulière. Ne peut-on considérer que Kant sera un lointain héritier de cette manière de poser le problème des universaux, qui consiste d'une part à affirmer la possibilité de la connaissance nécessaire, et d'autre part à dénier à la perception la possibilité d'extraire l'universel du sensible ? N. Jacobsen Ben Hammed, en posant le problème des universaux chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī, semble parvenir à une conclusion pré-kantienne en parlant d'une opération synthétique fondée sur des principes qui ne dépendent pas de l'expérience tout en s'y appliquant (N. Jacobsen Ben Hammed, « Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Dīn al-Rāzī », op. cit., p. 342).

100 J.-B. Brenet parle d'un écart nécessaire, entre le « phantasme » et l'intelligible, à travers lequel la communication peut avoir lieu. N'y a-t-il pas, là encore, un certain sens de la

désigner une influence, mais qu'il implique plus précisément une empreinte de l'agent sur le patient[101]. Faḫr al-Dīn al-Rāzī explique ainsi : « la représentation de l'influence d'une chose sur une autre est une idée innée » (*kawn al-šay' mu'aṯṯir^{an} fī ġayrihi mutaṣawwar taṣwīr^{an} badīhīyy^{an}*), ou bien encore « la [capacité] des choses à laisser une empreinte sur les autres est une idée innée ». Ce qui est inné, ce n'est donc pas l'idée d'une causalité nécessaire universelle, mais celle d'une interaction universelle entre les choses, qui portent donc toutes la trace, l'empreinte des autres. Comme si chaque chose était signée par le Cosmos tout entier. Comme une « encoche qui rend le pas d'un animal traçable » selon l'expression de Jean-Baptiste Brenet. Les choses portent l'empreinte du Monde, et à ce titre peuvent faire l'objet d'une connaissance. La possibilité *a priori* pour chaque chose d'interagir avec d'autres n'est pas seulement une question de connaissance, c'est la condition d'existence des choses, d'où un adage arabe : « un être sans *athar*, sans empreinte, est mort »[102].

Le terme *sabab* est polysémique et sa traduction par « cause » peut être trompeuse. Désignant à l'origine une forme de lien, il est utilisé en physique, dans la science du droit, et bien sûr en philosophie. Comme on le voit chez al-Ġazālī, *sabab* désigne un lien habituel dont les enjeux sont pragmatiques et non théoriques. L'idée de cause, comme aimaient à le dire Wiliam James et Bergson, a une origine pragmatique : il s'agit d'anticiper, de reproduire des événements ou, au contraire, de les empêcher. Ainsi, faute d'avoir pris en compte la dimension pragmatique de de la causalité, la *Muqaddima* a été lue comme un ouvrage purement théorique, dépourvue de portée pratique. Par conséquent, si Ibn Khaldûn reconnaît la similitude entre son œuvre et celle du *Sirāǧ al-mulūk* d'al-Ṭurṭūšī, alors même qu'il critique la philosophie politique d'al-Fārābī, c'est parce qu'il partage avec le genre du Miroir des princes un intérêt pratique : la connaissance des régularités historiques est utile à la politique[103]. Par exemple, il énonce dans la *Muqaddima* certaines conditions de la victoire à la guerre : le courage, la stratégie, la combativité des soldats, l'argent, le nombre de soldats, etc.[104]. Mais il ajoute néanmoins qu'il existe des causes cachées dans la guerre qui peuvent donner la victoire à l'un ou à l'autre. La causalité dans la guerre est utile pour comprendre certaines des conditions sans lesquelles la vic-

---

parole coextensive au sensible ? Voir *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*, Lagrasse, Verdier, 2017, note 192.

101 J.-B. Brenet, Ibid., p. 91.

102 J.-B. Brenet, Ibid, p. 92.

103 *Muqaddima*, I, p. 59 ; *LE*, I, p. 258-259.

104 Sur ce point, voir M. Abbès, « La guerre chez Ibn Ḫaldūn, lecture du chapitre 35 du livre III de la *Muqaddima* », *Annales islamologiques*, 43, 2009, p. 87-106, notamment p. 101 sq.

toire semble improbable, mais il est également utile de comprendre que le lien (*sabab*) entre la condition et ce qui est conditionné n'est pas un lien de nécessité, mais plutôt un lien de probabilité. Rappeler aux chefs militaires que la victoire n'est jamais acquise est nécessaire pour prêter attention aux conditions spécifiques d'une guerre, concernant laquelle aucune théorie de la causalité ne saurait épuiser le champ des possibles :

> Dans la guerre, on ne peut être sûr de la victoire, même si l'on a l'avantage des armes et du nombre. En fait, la victoire est une question de hasard et de coïncidence (*al-baḫt wa l-ittifāq*)[105].

La *Muqaddima* est le prolongement d'une vie ancrée dans les grandes questions pratiques de son temps. Si Ibn Khaldûn critique le manque de rigueur théorique d'al-Ṭurṭūšī, il en partage certains enjeux pratiques. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, à la fin de sa vie, il se retrouve à composer une géographie du Maghreb pour Tamerlan[106]. Considérer son œuvre sans la séparer de ses enjeux pratiques peut être une voie pour comprendre la cohérence de son double régime de vérité. En outre, l'ambiguïté entre une histoire humaine, déterminée par ses propres lois, et l'intervention divine dans l'histoire, n'était pas considérée comme étant antagoniste. Comme l'a noté Thomas Bauer, il n'y a aucune contradiction à admettre l'intervention divine, ou la prédestination divine dans l'histoire, et à analyser en même temps une causalité historiographique[107].

Ainsi, la causalité n'est pas une relation nécessaire : elle désigne la régularité du monde, qui peut être appréhendée à l'aide d'universaux, et sur laquelle l'action humaine doit se régler. Comment se forme alors la représentation d'un universel ? Certes, cette représentation est basée sur la perception répétée des particuliers, mais cette répétition ne nous donne pas une essence commune,

---

105 *Muqaddima*, II, p. 63 ; *LE*, I, p. 598. A. Çaksu affirme qu'il n'y a pas de place pour le hasard chez Ibn Khaldûn, ce dernier n'étant que la conséquence de « causes cachées », tendant à assimiler ce qui est caché à ce qui est ignoré, alors même que ce qu'Ibn Khaldûn nomme des causes cachées (*asbāb ḫafiyya*) désigne des causes surnaturelles sur lesquelles les hommes n'ont pas de prise. Voir A. Çaksu, « Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History », op. cit., p. 54 en particulier.

106 W. Fischel surestime peut-être l'importance historiographique de la rencontre entre Ibn Khaldûn et Tamerlan, mais il est vrai que le témoignage direct a une valeur ontologique de vérité chez les historiens arabes. Voir *Ibn Khaldūn in Egypt : His public functions and his historical research, 1382-1406 : A Study in Islamic historiography*. Berkeley, University of California Press, 1967, p. 105 sq.

107 T. Bauer, *A Culture of Ambiguity*, op. cit., p. 233-234.

mais une forme qui s'accorde (*munṭabaqa*) avec les choses sensibles. Aziz al-Azmeh a noté que l'incapacité d'Ibn Khaldûn à définir le concept de *ʿumrān* (le peuplement ou l'habitat humain organisé) reflétait une application pratique de la théorie aš'arite selon laquelle la matière est entièrement déterminée par ses accidents (dont Ibn Khaldûn rappelle qu'ils sont l'objet de sa science), non réductible à une essence commune[108]. Cela renvoie à deux types de définition possible : une définition essentielle (*ḥadd*) et une définition descriptive, voire phénoménologique (*rasm*), dont il est possible qu'elles aient été réappropriées par Ibn Khaldûn à partir de sa lecture de Faḫr al-Dīn al-Rāzī[109]. Les choses sensibles ont suffisamment en commun pour ressembler à certaines autres choses (*tuwāfiquhā fī baʿḍ*)[110]. Le terme *tuwāfiq* désigne ici un accord par ressemblance, et non une forme qui serait présente dans les choses.

Deleuze et Guattari utilisent le terme de « science nomade » pour désigner cette science de l'approximation, fondée sur des « essences vagues » : c'est la science de l'arpenteur qui tente de suivre au mieux les contours irréguliers des choses, plutôt que de leur substituer un espace géométrique abstrait[111]. L'histoire n'est-elle pas par excellence cette science de l'approximation, pour laquelle les événements n'auront jamais la pureté d'un fait, et prendront toujours une épaisseur irréductible à leurs facteurs causaux ? Une science de l'approximation n'est pas celle qui se moque du détail, mais, au contraire, celle qui refuse de le recouvrir d'un grand récit, et de sacrifier l'observation patiente des répétitions à l'application immédiate de lois universelles. L'approximation ne renvoie qu'au double écart ontologique évoqué plus haut, qui donne à la

108 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in a Modern Scholarship*, op. cit., p. 18, (voir aussi dans le même paragraphe une analyse du concept de *ʿumrān* dans sa relation avec les concepts de forme et de matière). Sur les accidents constitutifs de la matière chez al-Ashʿarī, voir R.M. Frank, « The Structure of Created Causality According to Al-Aš'arî : An Analysis of the *Kitâb al-Luma'* », §§ 82-164 », *Studia Islamica*, 25, p. 13-75, p. 20.

109 H. Touati affirme que c'est Galien qui a introduit ces deux types de définition dans la philosophie arabe. Voir *L'arrivée de l'homme en islam et sa disparition d'Athènes à Bagdad*, Paris, Vrin, 2024, p. 33. Sur la distinction entre *ḥadd* et *rasm* chez Faḫ al-Dīn al-Rāzī, voir B. Ibrahim, « Faḫr al-dīn al-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science », op. cit.

110 *Muqaddima*, III, p. 91 ; *LE*, I, p. 959.

111 Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 455 : « On dirait que les essences vagues dégagent des choses une détermination qui est plus que la choséité, qui est celle de la corporéité, et qui implique peut-être même un esprit de corps ». Il est remarquable que leurs commentaires sur la « science nomade » suivent immédiatement les développements sur Ibn Khaldûn. Sur l'utilisation par Deleuze et Guattari d'Ibn Khaldûn et de son concept d' « esprit de corps » (la solidarité clanique, *ʿaṣabiyya*), voir C. Molino-Machetto, « Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres », *Dialogue*, 2021, 60 (3), p. 557-577.

matière sa profondeur propre et son écorce impénétrable, et qui se comprend à partir d'un double régime de vérité[112].

La régularité qu'il perçoit dans l'histoire est une répétition sur le mode de la ressemblance et non de l'identité. L'histoire, en tant que connaissance pragmatique, doit servir à réaliser ce qui est bon et à prévenir ce qui est mauvais. Il ne faut donc pas surinterpréter la contradiction apparente entre la recherche des causes et la critique ontologique de la causalité[113]. Dieu est seul Agent et détermine verticalement l'ensemble du monde. Toutefois, l'histoire est une possibilité humaine dans la mesure même où les déterminations du monde peuvent se comprendre du point de vue interne au monde. De ce point de vue, *le concept de modalité* (*ḥāl*) *se substitue à l'agentivité divine sur le plan synchronique des conditions mondaines qui déterminent un événement*, et *celui de cause* (*sabab ou ʿilla*) *s'y substitue sur le plan diachronique et sériel de la narration historiographique*. Il n'y a pas de narration historiographique sans une liaison phénoménale entre les événements d'une même série, la causalité désignant précisément cette liaison[114].

La critique de la *falsafa* est alors parfaitement cohérente avec la raison historiographique, qui ne consiste pas à établir la cause d'un point de vue ontologique, mais uniquement du point de vue narratif. Il s'agit de comprendre dans quelle série un événement s'intègre. La grande peste du XIVe siècle appartient-elle à la série des épidémies dans l'Islam, ou à une autre, celle des catastrophes du Maghreb post-Almohade ? La question épistémologique de la méthode historiographique ne se réduit toutefois pas à un problème de narration. La narration concerne l'agencement de récits selon certaines catégories et dans un certain ordre, sériel, en fonction d'une séquence par rapport à laquelle ils font sens. Mais les catégories de l'historien elles-mêmes doivent être formées de la même manière que n'importe quelle catégorie de pensée humaine. On a sou-

112 Ibn Khaldûn lui-même aurait, selon G. Martinez-Gros, parfois « forcé les faits » pour les adapter à sa théorie. Ce dernier fait l'hypothèse qu'Ibn Khaldûn aurait, par exemple, volontairement daté la chute des dernières forteresses de Sicile en 1071 au lieu de 1091, dans le but de rendre cette chute contemporaine d'événements qui, selon Ibn Khaldûn, lui sont liés en al-Andalus, comme l'attaque franque contre Barbastro en 1064, et au Maghreb avec l'émergence de l'Empire almoravide entre 1054 et 1070. Voir G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, op. cit., p. 35 et p. 41-42. L'hypothèse me semble très peu probable du fait qu'Ibn Khaldûn n'est certainement pas déterministe comme le pense G. Martinez-Gros, comme la *Muqaddima* et les *ʿIbar* en témoignent à maintes reprises.

113 Contrairement, par exemple, à S.F. Dale qui distingue les « croyances théologiques » d'Ibn Khaldûn de sa « méthodologie historiographique » (*The Orange Trees of Marrakesh,* op. cit., p. 101).

114 Voir l'analyse de P. Ricoeur dans *Temps et récit*, vol. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 141.

vent noté une tendance empiriste chez Ibn Khaldûn, qui justifierait sa critique de la *falsafa*. Aristote laissait pourtant une grande place à l'empirisme dans sa méthode. Nous allons donc maintenant nous intéresser aux fondements théoriques de cet empirisme chez Ibn Khaldûn.

CHAPITRE 4

Ibn Khaldûn et la méthode empiriste

1 Introduction

Ibn Khaldûn est-il empiriste, et si oui à quel type d'empirisme emprunte-t-il sa méthode ? A-t-il rejeté la métaphysique des *falāsifa*, tout en puisant à dessein dans leur répertoire logique et épistémologique afin de bâtir une science historiographique empiriste ? Dans ce chapitre, il s'agira, dans un premier temps, de revenir sur la manière dont, pour Ibn Khaldûn, les universaux se forment dans l'esprit humain. La perception démarre avec les sens qui distinguent des formes dans la matière, abstraits par l'esprit en tant qu'universaux. Ces universaux ont-ils une réalité en dehors de l'esprit, qui croit les saisir dans le monde, ou sont-ils uniquement des abstractions mentales sans correspondance extérieure ? Ce problème classique, en philosophie de la connaissance, sera discuté en fonction de la manière dont Ibn Khaldûn s'en empare, à partir de ses formulations aristotéliciennes et aviceniennes. Il faudra ensuite revenir sur le critère du savoir comme correspondance, dans la mesure même où, comme nous le verrons, la correspondance se comprend comme un état dégradé du véritable savoir qui, lui, est vision directe. Enfin, sera discuté le rapport d'Ibn Khaldûn à l'induction, c'est-à-dire à la manière dont s'opère, empiriquement, le passage du particulier à l'universel. Nassif Nassar a cru voir chez Ibn Khaldûn un usage inédit de l'induction. Nous verrons, d'une part, que l'induction a été longuement problématisée dans la philosophie arabe, que connaissait bien Ibn Khaldûn, d'autre part qu'il ne semble pas suivre les *falāsifa* sur ce point, mais qu'il s'inscrit plutôt dans le courant de l'aš'arisme philosophique dans lequel Avicenne, et a fortiori Aristote, restent des références majeures, largement revisitées par la philosophie du *kalām*.

2 La connaissance et la formation des universaux

2.1 Le statut de la sixième partie de la Muqaddima

Le problème de la formation de la connaissance, s'il est pour nous un problème épistémologique, est traité comme un problème psychologique dans la philosophie arabe. Ibn Khaldûn l'aborde directement dans la sixième partie de la *Muqaddima*. La place de cette partie doit être discutée, dans la mesure où elle

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-008

semble à part des autres. Ibn Khaldûn y discute des sciences et de leurs enseignements, mais il y mêle des considérations historiques sur leur évolution, avec des développements théoriques dans lesquels il semble se positionner au sein de ces sciences. C'est pourquoi j'examinerai d'abord le statut de la sixième partie, afin de mieux comprendre sa place dans l'économie de la *Muqaddima*. Je reviendrai ensuite sur le chapitre sur la logique et la manière dont la connaissance des universaux y est traitée.

Pour examiner plus en avant les thèses développées dans la sixième partie, il nous faut comprendre la place et le rôle de cette sixième partie dans la *Muqaddima* en général. Aziz al-Azmeh a émis l'hypothèse que la sixième partie serait, en réalité, du point de vue de la logique du plan de la *Muqaddima*, un supplément à la deuxième partie, traitant du développement des arts et des sciences au sein du peuplement humain en général, et non de la citadinité en particulier. Selon lui, la sixième partie se situerait à la fin du livre pour des raisons de présentation, mais constituerait une sorte d'appendice à la seconde partie, car elle concernerait des arts et des sciences qui dépendent d'une compétence universelle[1]. Voici le titre de la sixième partie :

> Sixième partie à propos des sciences (*al-ʿulūm*) et de ses diverses sortes (*aṣnāfihā*), de l'enseignement (*taʿlīm*) et de ses méthodes (*ṭuruqihi*) ainsi que de leurs modalités, contenant des prolègomènes (*muqaddima*) et des appendices[2].

Ibn Khaldûn ne parle pas des arts (*ṣanāʾiʿ*) dans le titre, dont il a effectivement déjà parlé dans la partie 5. Il y parle uniquement des sciences (*ʿulūm*). Or, ce qui différencie un art de la science, c'est son application pratique : l'art s'acquiert au moyen d'une habitude, et donc de l'expérience et de la fréquentation d'un ensemble de conditions particulières. On perçoit ce qui fait la spécificité d'un art par rapport à la science dans ce que dit Ibn Khaldûn de l'enseignement des sciences[3]. Non seulement l'art s'acquiert par l'expérience, mais il diffère fondamentalement de la science par ses particularités, un art se développe autrement d'une région à une autre :

> Ce qui montre également [que l'enseignement des sciences est un art], ce sont les différences dans le vocabulaire employé (*iḫtilāf al-iṣṭilāḥāt*) qu'on y rencontre.

1 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn in a Modern Scholarship*, op. cit., p. 24.

2 A. al-Azmeh s'appuie sur l'édition de Quatremère, II, p. 363 (*Muqaddima*, V, p. 335, où il est dit en note que c'est le titre du manuscrit de Leiden, qui ne diffère des autres que par l'ajout « sixième partie » (*al-faṣl al-ṣādis*) au début).

3 Partie 6, chap. 7 (*Muqaddima*, II, p. 350 : « *taʿallum al-ʿilm min ǧumlat al-ṣanāʿiʿ* » – L'enseignement des sciences fait partie des arts) ; *LE*, I, p. 843.

> Chaque maître (*imām*) célèbre emploie sa propre terminologie, comme il en va dans tous les arts. Cela montre bien que le vocabulaire employé (*al-iṣṭilāḥ*) ne relève pas de la science, car, si elle relevait de la science, elle serait la même chez tous [les maîtres]. Ne voyons-nous pas combien la terminologie des anciens et des modernes diffère dans la science du *kalām* ? Ainsi en va-t-il également dans les principes du droit islamique (*uṣūl al-fiqh*), de la langue arabe et de la jurisprudence (*al-fiqh*). Ainsi, pour toute science qui requiert un apprentissage [auprès de maîtres], le vocabulaire employé dans son enseignement est variable [d'un enseignant à un autre]. Cela montre que la terminologie est un art au service de l'enseignement, bien que la science soit en elle-même une[4].

L'art est propre à une manière de faire qui se consolide dans le temps. C'est pourquoi il y a des techniques différentes au sein d'un même art. Dans la sixième partie, il est davantage question des sciences (*al-ʿulūm*) que des arts (*al-ṣanāʾiʿ*), et lorsqu'Ibn Khaldûn fait référence à un art, il s'agit d'un art qui se développe spécifiquement dans la vie citadine, comme par exemple l'enseignement des sciences et l'astrologie[5]. Lorsqu'Aziz al-Azmeh aborde le chapitre sur l'agriculture, il fait référence à la cinquième partie de la *Muqaddima*, c'est-à-dire à la partie sur les arts et métiers. Or, l'agriculture est traitée aux parties 5 et 6, mais pas de la même manière. Les titres de ces chapitres consacrés à l'agriculture sont significatifs : *fī ṣināʿat al-filāḥa* (à propos de l'art de l'agriculture) pour la cinquième partie, et *ʿilm al-filāḥa* (science de l'agriculture) pour la sixième[6]. L'art de l'agriculture est, en effet, pour Ibn Khaldûn, « l'art le plus ancien » (*aqdām al-ṣināʿi*) qui a pour but de produire les moyens de subsistance alimentaires (*al-aqwāt wa l-ḥubūb*, littéralement « les aliments et les grains ») à partir du travail de la terre (*ʿalā iṯārati l-arḍ*). Il s'agit d'un art spécifique aux Bédouins, non pas au sens où les habitants des sociétés citadines pourraient s'en passer, mais au sens où ils ne le pratiquent pas. Dans les

4 *Muqaddima*, II, p. 351 ; *LE*, I, p. 844.

5 Sur l'astrologie : *Muqaddima*, III, p. 187 ; *LE*, I, p. 1043. On pourrait rétorquer qu'il est question des arts de la poésie (*Muqaddima*, III, p. 277 ; *LE*, I, p. 1128) et de la métrique (*Muqaddima*, III, p. 290 ; *LE*, I, p. 1140) dans la sixième partie, qui ne sont pas spécifiques à la citadinité. Il me semble qu'il ne s'agit pas là d'une imprécision quant au plan de la *Muqaddima* et à ce dont il est question dans la sixième partie, mais à l'écart existant entre la bédouinité telle qu'elle est théorisée par Ibn Khaldûn et telle qu'elle a pu être incarnée dans l'histoire : bien que conscient qu'il existe une poésie bédouine, Ibn Khaldûn en fait tout de même un art citadin. Sur cet écart, voir C. Molino-Machetto, « Marges tribales, figures du Bédouin et élaboration du concept d'État chez Ibn Khaldûn », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 102, 2024, p. 315-328.

6 Respectivement : *Muqaddima*, II, p. 293 ; *LE*, I, p. 795 et *Muqaddima*, III, p. 103 ; *LE*, I, p. 968.

sociétés citadines, les Bédouins travaillent la terre à l'extérieur des cités, auxquelles ils fournissent les fruits de leur agriculture. Cela montre bien au passage que la « société bédouine », telle que la comprend Ibn Khaldûn, ne comprend pas uniquement les sociétés pastorales nomades, mais également les sociétés sédentaires agricoles. Il est vrai qu'Ibn Khaldûn n'est pas toujours constant dans son vocabulaire. Ainsi, bien que la partie sur l'agriculture dans la sixième partie s'intitule *ʿilm al-filāḥa*, il commence le chapitre en l'appelant un art (*haḏihi l-ṣināʿa*). Toutefois, cela n'empêche qu'il insiste davantage sur l'aspect théorique de l'agriculture que sur sa pratique dans ce chapitre. Il estime que l'agriculture fait partie de la physique, qui, elle, est bien qualifiée de science (*ʿilm*)[7]. La médecine, à la fois art et science, est appelée « science » dans le chapitre qui lui est consacré dans la sixième partie (juste entre le chapitre sur la physique et celui sur l'agriculture) tandis qu'elle est désignée par le terme « art » dans le corps du chapitre[8]. Il est possible qu'Ibn Khaldûn emploie le terme de science pour désigner des pratiques théorisées dans des livres. Ainsi, cela serait cohérent avec le projet de la sixième partie, qui se veut être un état des lieux des savoirs de son temps, en même temps qu'une présentation du point culminant du développement des sociétés citadines, qui voient fleurir les sciences au sommet de leur épanouissement.

Avant de dresser un état des lieux des sciences, l'historien maghrébin a besoin de montrer les conditions de possibilité anthropologiques de la science, c'est-à-dire la formation du savoir humain. C'est le rôle des six premiers chapitres de la sixième partie. Aziz al-Azmeh a eu raison de souligner l'importance de la « *muqaddima* » (prolégomènes) de chaque chapitre, qui introduit les conditions de possibilité du développement de ce qui est traité par la suite. Dans son second livre sur Ibn Khaldûn, il explique bien la différence de ces six premiers chapitres par rapport au reste de l'œuvre, mais ne voit pas le lien avec le reste[9]. Dans les versions identifiées comme étant primitives et moyennes par Franz Rosenthal et Abdesselam Cheddadi, le préambule et les six premiers chapitres n'y figurent pas[10]. À la place, il y a un texte beaucoup plus court sur la formation du savoir et l'acquisition des sciences chez l'être

7 *Muqaddima*, III, p. 98 ; *LE*, I, p. 965.

8 *Muqaddima*, III, p. 100 ; *LE*, I, p. 966.

9 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn, an Essay in Reinterpretation*, op. cit., p. 101 : « Les six premières sections du chapitre six sont des discussions préliminaires sans lien nécessaire avec le reste du chapitre et sont, en tout état de cause, un ajout tardif dans l'histoire compositionnelle et textuelle de la *Muqaddima*. Elles récapitulent et amplifient légèrement les discussions antérieures sur la connaissance ».

10 Sur l'ajout tardif voir *The Muqaddimah*, II, p. 411, note 2. Voir également Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 18 sq.

humain. Fondamentalement, comme l'a noté Franz Rosenthal, il n'y a pas de différence doctrinale d'un texte à l'autre, la version récente étant un développement de la première. L'ajout tardif de ces six chapitres ne prouve pas l'absence de lien avec le reste de la sixième partie. Ce sont en effet les six premiers chapitres qui occupent la fonction de propédeutique au reste de la partie. Dans ces chapitres, il n'est pas question d'un état des lieux des différentes sciences et Ibn Khaldûn ne cite aucun auteur. Il y expose les conditions de possibilité du savoir. Si, effectivement, certaines des thèses d'Ibn Khaldûn ont déjà été présentées dans les parties précédentes, il y développe une conception du savoir qui permet à la fois de mieux comprendre le statut épistémologique de la science du peuplement humain, ainsi que sa critique de la *falsafa*. Voici le plan détaillé des six premiers chapitres du sixième livre de la *Muqaddima* :

I À propos de la pensée humaine (*al-fikr al-insānī*)[11] : la pensée (*al-fikr*) est au principe de la perfection (*kamāl*) humaine – l'homme se distingue des animaux par la pensée – la pensée permet d'abstraire les formes des sensibles (*ṣuwar al-maḥsūsāt*) – les différents degrés (*marātib*) de la pensée : concept – éthique[12] – science (*ʿilm*) et conjecture (*ẓann*).

II À propos du fait que les mondes (*ʿawālim*) des phénomènes qui dépendent de l'action (*al-ḥawādiṯ al-faʿiliyya*) s'accomplissent au moyen de la pensée (*tatimmu bi-l-fikr*)[13] : ce que contient le monde comme types d'être – la pensée doit remonter aux principes des choses pour agir sur le monde – ordre des pensées et ordre des actions humaines – les actes des animaux, au contraire des actions humaines, sont désordonnés – les humains se distinguent entre eux par leur plus ou moins grande perception des enchaînements causaux.

III À propos de la raison empirique (*al-ʿaql al-taǧrībī*) et comment elle se produit[14] : les humains ne peuvent vivre qu'en société – par leur raison, les hommes recherchent le bon et fuient le mauvais – les idées qui permettent d'agir sur le monde sont acquises au moyen de l'expérience (*al-taǧriba*) – l'expérience ne suffit pas à l'acquisition d'une bonne éthique et l'enseignement est nécessaire – il y a trois types de raison : le discernement (*al-ʿaql al-tamīzī*), la raison empirique (*al-ʿaql al-taǧrībī*) et la raison spéculative (*al-ʿaql al-naẓarī*)

11 *Muqaddima*, II, p. 337 ; *LE*, I, p. 832.

12 *Muqaddima*, II, p. 339 ; *LE*, I, p. 834. Il s'agit ici de la formation d'idées qui permettent l'opinion (*al-arā'*), les interactions avec ses semblables (*muʿāmalat abnā' ǧinsihi*) et la conduite politique (*siyāsa*) (*Muqaddima*, II, p. 338 ; *LE*, I, p. 833).

13 *Muqaddima*, II, p. 339 ; *LE*, I, p. 834.

14 *Muqaddima*, II, p. 341 ; *LE*, I, p. 836.

IV les savoirs (*ʿulūm*[15]) humains et les savoirs des anges[16] : les trois « mondes » (*ʿawālim*) : les sens (monde en partage avec les animaux), la pensée (spécifique à l'homme), le monde des esprits et des anges, perçu au moyen du cœur (*fuʾad*)- les rêves peuvent donner accès au monde spirituel – la nature des essences spirituelles est inconnue (contrairement à l'affirmation des philosophes) – la essences spirituelles sont dépourvues de matière – les savoirs des anges sont innés tandis que les savoirs des hommes sont acquis – l'âme recherche l'affirmation et la négation par l'intermédiaire du moyen terme – le savoir des anges se fait par vision directe, au contraire des hommes qui l'obtiennent par un biais discursif – les pratiques soufis peuvent permettre d'accéder à cette vision directe

V Les savoirs des prophètes[17] : les prophètes ont une inspiration divine qui les différencie du commun des humains – il y a une continuité ontologique (*ittiṣāl*) entre les différents mondes – l'âme humaine peut se dépouiller de la condition humaine pour accéder au monde supérieur (*yakūn li-l-nafs al-insāniyya istiʿdād li-l-insilaḫ min al-bašariyya*) – le savoir des prophètes procède par vision directe (*ʿilm šahāda wa-ʿiyān*) dont la conformité (*muṭābaqa*) à l'objet est essentielle (*ḏātiyya*)

VI L'humain est ignorant par essence et savant par acquisition[18] : la pensée distingue l'homme des autres animaux et lui permet d'agir de manière ordonnée (*afʿāluhu ʿalā l-intiẓām*) – l'homme naît dans le même état que les autres animaux et acquiert des idées par le moyen de la pensée.

Ibn Khaldûn a donc exposé dans ces six premiers chapitres les conditions de possibilité anthropologiques du développement de la science. Deux points sur la nature du savoir me paraissent importants à développer :

– Le savoir humain est acquis et fonctionne par correspondance (*muṭābaqa*).
– La nature du savoir angélique ou prophétique (plus qu'humain) est une vision directe (*šahāda wa-ʿayān*), sans possibilité d'erreur (*lā yalḥaquhu al-ḫaṭaʾ wa-l-zalal wa-lā yaqaʿ fī-hi l-ġalaṭ wa-l-wahm*).

15 Il s'agit bien du même terme qu'on traduit par science, mais comme nous le verrons, dans le cas des anges il s'agit d'une connaissance intuitive et non discursive. Il s'agit donc d'un savoir, et non pas des sciences comme méthodes qui permettent d'aboutit à une connaissance discursive.

16 *Muqaddima*, II, p. 343 ; *LE*, I, p. 838.

17 *Muqaddima*, II, p. 346 ; *LE*, I, p. 840.

18 *Muqaddima*, II, p. 348 ; *LE*, I, p. 842.

2.2 Le chapitre sur la logique et la formation des universaux

L'observation répétée d'un phénomène permet de généraliser une cause ou un caractère commun à un ensemble de particuliers, c'est-à-dire d'identifier une nature. Supposer une concordance entre les choses implique un passage du particulier au général. Or, le problème des universaux est central dans ce qu'on pourrait appeler l'avicennisme post-classique, c'est-à-dire dans l'avicennisme reçu et commenté par des penseurs comme al-Ġazālī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Ibn Khaldûn connaît bien ces discussions dans lesquelles il puise sa propre conception de la formation des universaux. Nous verrons que celle-ci reste ancrée dans l'ashʿarisme philosophique, c'est-à-dire dans une réception critique d'Avicenne, notamment du point de vue du statut des universaux.

Comment s'opère le passage des particuliers aux universaux du point de vue noétique ? Je commencerai par analyser ce que dit Ibn Khaldûn dans le chapitre sur la logique, Muhsin Mahdi s'appuyant dessus pour montrer qu'il prend le parti des philosophes par son usage de la logique. Dans le chapitre sur la logique de la sixième partie de la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn explicite la formation des universaux par l'esprit :

> En effet, ce qui fait le fondement (*al-aṣl*[19]) de la perception (*al-idrāk*[20]) ce sont les choses sensibles (*al-maḥsūsāt*) perçues par les cinq sens. Tous les animaux ont en commun cette perception, qu'ils soient doués de raison ou non (*al-nāṭiq wa ġayrihi*). Les hommes se distinguent quant à eux par la perception des universaux (*idrāk al-kulliyyāt*) qui sont abstraits des sensibles. Il en va ainsi : une forme (*ṣūra*) qui s'applique (*munṭabaqa*) à un ensemble d'objets sensibles et particuliers, qui s'accordent entre eux (*muttafiqa*), parvient à l'imagination (*al-ḫiyāl*[21]), et cette forme est un universel (*kulliyyᵘⁿ*). L'esprit (*al-ḏihn*[22]) examine (*yanẓur*)

19 A. Cheddadi traduit par « la base », le terme est souvent rendu par principe. *Al-aṣl* c'est en effet ce qui vient en premier et qui permet le développement de ce qui vient ensuite. Voir A.M. Goichon, *Lexique*, op. cit., p. 6.

20 Le terme de perception rend assez bien le concept de *idrāk* utilisé dans la philosophie arabe, dans la mesure où il peut désigner autant une perception sensible qu'intellectuelle. Sur le concept de *idrāk* dans la philosophie arabe voir A.M. Goichon, *Lexique*, op. cit., p. 122.

21 A. Cheddadi traduit par « esprit », mais comme nous le verrons, ce texte a des accents avicenniens (que je développe plus loin). Or, dans la noétique d'Avicenne, *ḫiyāl* se traduit par imagination et a un sens technique. L'imagination chez Avicenne permet à la fois de conserver en mémoire un ensemble de particuliers et d'en abstraire une forme, sans que cette forme soit pour autant dépouillée de ses déterminations matérielles. Cf A.M. Goichon, *Lexique*, op. cit., p. 117.

22 C'est l'esprit qui conçoit et permet de se représenter l'universel sous forme d'un concept (A.M. Goichon, *Lexique*, op. cit., p. 134).

> ensuite ce qui coïncide (*al-muttafaqa*) entre ces particuliers et d'autres avec lesquels ils s'accordent (*tuwāfiq*) en partie. Il lui parvient une forme qui correspond également aux deux groupes en considérant ce qui leur est commun. Il continue ainsi à s'élever dans le processus d'abstraction (*al-taǧrīd*[23]) jusqu'à l'universel pour lequel il ne trouve pas d'autre universel qui s'accorde avec lui, et qui s'avère pour cela être simple (*basīṭ*[24]). C'est ce qui se passe, par exemple, lorsqu'on abstrait la forme de l'espèce (*ṣūrat al-nawʿ*) qui s'applique à un ensemble d'individus humains. Ensuite, on compare ce qu'il y a de commun entre cette espèce et celle des autres animaux, et on abstrait la forme générique (*ṣūrat al-ǧins*) qui s'applique aux deux. Ensuite, on compare la forme du genre animal aux plantes, pour aboutir au genre supérieur (*ǧins al-ʿālī*), et il s'agit de la substance (*ǧawhar*[25]), qui ne trouve aucun universel qui s'accorde avec elle en quoi que ce soit, et ici s'arrête l'intellect dans le processus d'abstraction[26].

Que nous dit Ibn Khaldûn ? Que la perception démarre avec les sens qui perçoivent, au creux de la matière, des formes communes aux objets sensibles, qu'on appelle des universaux (les espèces et les genres). Ce texte a une tonalité aristotélicienne. En effet, Ibn Khaldûn expose ici, non pas tant sa propre noétique, que celle des logiciens, c'est-à-dire des philosophes qui, directement ou indirectement l'ont reçue d'Aristote[27]. Pour accéder à un universel, il faut d'abord étudier les ressemblances entre les choses. La reconnaissance d'un universel à partir de la ressemblance qu'on trouve entre les particuliers, c'est justement ce qu'on nomme l'induction. Pourtant, Ibn Khaldûn n'emploie pas le terme *istiqrāʾ* ici. Il parle d'abstraction (*taǧrīd*) et donc de dépouillement de ce qui n'est pas universel dans la chose abstraite, mais pas à proprement parler d'induction, bien qu'il en décrive le processus. Par ailleurs, si ce texte semble admettre à première vue qu'un certain universel se dégage de la perception sensible par abstraction des particuliers, il ne semble pas que cela soit conforme à la doctrine avicennienne. Meryem Sebti explique ainsi que « les formes intelligibles par lesquelles l'homme se représente l'universel ne sont pas abstraites des données sensibles, mais elles sont reçues de l'intellect agent par l'intellect

23 À propos de ce terme, voir l'analyse qu'en fait D. Gutas chez Avicenne dans « The Empiricism of Avicenna », op. cit., p. 425-428.

24 Ce qui fait l'unité du composé est à proprement parler l'élément simple, voir A.M. Goichon, *Lexique*, op. cit., p. 23.

25 La substance désigne ici l'essence qui n'a pas de genre supérieur. Voir A.M. Goichon, Ibid., p. 115.

26 *Muqaddima*, III, p. 91-92 ; *LE*, I, p. 959.

27 Voir par exemple Aristote, *Topiques* I, 18, 108b, (tr. Tricot, Paris, Vrin, 1974, p. 47-48).

de l'homme »[28]. Il y a bien un travail d'abstraction de l'universel dans le sensible chez Avicenne, mais il est propédeutique à un universel réel qui, lui, n'est pas présent en tant que tel dans les choses[29]. Sans même bien comprendre encore le statut ontologique de l'universel qui se dégage de l'observation sensible chez Ibn Khaldûn, il semble que la voie ne soit pas exactement avicennienne. Cela n'a rien d'étonnant dans la mesure où, comme nous l'avons vu, il en refuse la métaphysique. Dans la suite du chapitre sur la logique, il expose ce problème de l'universel et la divergence qui existé sur ce point entre les *mutakkalimūn* et les *falāsifa* :

> Si on regarde avec attention la logique, on constate qu'elle tourne tout entière autour de la composition des intelligibles (*al-tarkīb al-ʿaqlī*) et de l'affirmation d'un universel naturel (*al-kullī al-ṭabīʿī*) dans le monde extérieur (*fī l-ḫāriǧ*) auquel doit correspondre l'universel mental (*al-kullī l-ḏihnī*) qui se divise en cinq universaux que sont le genre (*al-ǧins*), l'espèce (*al-nawʿ*), la différence (*al-faṣl*), la propriété (*al-ḫāṣṣa*) et l'accident général (*al-ʿaraḍ al-ʿāmm*). Or, tout cela est faux selon les *mutakkilumūn*. L'universel et l'essentiel relèvent, selon eux, soit d'une considération mentale (*iʿtibār ḏihnī*), à laquelle il n'y a pas de correspondant dans le monde extérieur (*laysa fī l-ḫāriǧ mā yuṭābiquhu*), soit d'un mode (*ḥāl*) chez les partisans de cette théorie[30]. C'est pourquoi, à leurs yeux, les cinq universaux

28 M. Sebti, « Le statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception », *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005) p. 109-140, p. 110.

29 M. Sebti affirme ainsi que le sensible chez Avicenne, par contraste avec Aristote (une certaine interprétation empiriste d'Aristote en tout cas), est une propédeutique et non le lieu direct de l'élaboration de l'universel. Voir M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, P.U.F., 2000, p. 55 sq. Voir également l'analyse du rapport de l'universel aux sens, entendu par l'autrice comme une « propédeutique des puissances matérielles », dans « L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (73), 2006, p. 7-28. Il existe toutefois un universel naturel chez Avicenne dont il sera question plus loin.

30 Ibn Khaldûn évoque la question du « mode » (*ḥāl*) dans le *Lubāb*. Voir *Lubāb al-muḥaṣṣal*, op. cit., p. 26 sq. ; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. H. Attay, op. cit., p. 163. Les partisans de la théorie modale, qui remonte au muʿtazilite Abū Hāšim al-Ǧubbāʾi, parmi les Muʿtazilites et les Ašʿarites, comprennent le mode comme un moyen terme entre l'existence et l'inexistence. Alors que les modes ont une subsistance en soi, mais ne sont ni existants, ni non-existants, les *falāsifa* leur opposent une théorie de l'existence partagée entre ce qui existe à l'extérieur (*fī l-ḫāriǧ*), en dehors de l'esprit, et ce qui n'a d'existence que dans l'esprit (*fī l-ḏihn*), ces derniers étant appelés intelligibles seconds (*al-maʿqūl al-ṯānī*). Voir A. Alami, *L'ontologie modale. Étude de la théorie des modes d'Abū Hāšim al-Ǧubbāʾi*, Paris, Vrin, 2001, p. 49 sq. Faḫr al-Dīn al-Rāzī réfute la théorie modale, qui a été adoptée par al-Bāqillānī et al-Ǧuwaynī. Sur la théorie modale dans l'ašʿarisme voir A. Alami, « L'ašʿarisme face à la théorie des modes », *Philosophie*, 77, 2003, p. 45-68 et F. Benevitch, « The Classi-

> sont faux ainsi que les définitions construites à partir d'eux et les dix catégories (*al-maqūlāt al-ʿašra*). L'accident essentiel (*al-ʿarḍ al-ḏātī*[31]) est également faux, et sa fausseté implique la fausseté des propositions nécessaires et essentielles sur lesquelles repose la démonstration. La cause rationnelle (*al-ʿilla l-ʿaqliyya*) est également fausse. Ainsi, le livre de la démonstration (*kitāb al-burhān*) est faux ainsi que les lieux qui forment l'essentiel (*lubāb*) des *Topiques*, et à partir desquels on tire le moyen terme qui réunit les deux extrêmes d'un syllogisme. [De la logique] rien ne subsiste mis à part le syllogisme formel (*al-qiyās al-ṣūrī*)[32].

La logique (*ʿilm al-mantiq*) fournit les règles de la composition des idées. Si on s'en tient à cette première caractérisation, elle est un outil qui permet l'ordonnancement des pensées selon un ordre rationnel. Ibn Khaldûn rajoute une seconde caractéristique : la science de la logique suppose l'existence d'universaux naturels dans le monde extérieur, et fournit la règle qui permet de leur faire correspondre les universaux mentaux. Les « universaux naturels » mentionnés ici renvoient à Avicenne et désignent le statut ontologique des universaux au sein des choses. Selon cette perspective, la logique nous informe sur le monde extérieur en révélant les relations entre les catégories à travers lesquelles nous appréhendons intellectuellement la réalité. Pour Avicenne, qui reste aristotélicien à cet égard, la réalité extérieure est structurée en accord avec les catégories logiques par lesquelles nous la connaissons[33]. En ce sens, la logique devrait nous dire quelque chose du monde extérieur.

Ibn Khaldûn fait dans ce chapitre une synthèse historique de l'évolution de la science de la logique chez les penseurs musulmans jusqu'à lui. Ainsi, on y voit trois catégories de penseurs : les *falāsifa*, défenseurs de la logique aristotélicienne, les *mutakallimūn* anciens dont il parle dans ce passage (il cite parmi eux al-Aš'arī, al-Bāqillānī et al-Isfarāyīnī), et les *mutakallimūn* modernes dont il parle juste après (il cite parmi eux al-Ġazālī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī). Après avoir très brièvement exposé les enjeux ontologiques de la logique aristotélicienne selon lui (l'existence des universaux dans le monde extérieur et leur correspondance avec les universaux mentaux), il nous explique que les *muta-*

---

cal Ashʿari Theory of Aḥwāl : Juwaynī and his Opponents », *Journal of Islamic Studies*, 27, 2016, p. 136-175.

31 Cela désigne les propriétés qui découlent de l'essence, je conserve la traduction ici d'A. Cheddadi, conforme à celle d'A.M. Goichon (*Lexique*, op. cit., p. 218). V. Monteil (*Discours*, p. 829) et f. Rosenthal (*The Muqaddimah*, III, p. 145) traduisent par attribut essentiel, mais je réserve le terme « attribut » pour traduire *ṣifa*.

32 *Muqaddima*, III, p. 96 ; *LE*, I, p. 964.

33 Sur les universaux chez Avicenne, voir P. Adamson et F. Benevich, *The Heirs of Avicenna : Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries*, Leiden, Brill, 2024, p. 189-256.

kallimūn anciens rejetaient cette ontologie, et par ce rejet ont été amenés à rejeter l'étude de la logique en général. On reconnaît dans la controverse citée par Ibn Khaldûn la querelle des universaux : il s'agit de statuer sur les rapports entre logique et ontologie et sur la relation entre les universaux mentaux et les réalités extérieures. Ibn Khaldûn, dans ce texte, ne prend pas position, il se contente de synthétiser les savoirs et les controverses de son temps. Il finit son chapitre par exposer la position des *mutakallimūn* « modernes », à savoir celle d'al-Ġazālī et de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Cette position a consisté, selon l'historien maghrébin, à intégrer l'étude de la logique au sein du *kalām* :

> Ils étaient d'accord avec l'opinion des partisans de la logique (*ahl al-mantiq*) quant à la composition des intelligibles (*al-tarkīb al-ʿaqlī*) et à l'existence des quiddités naturelles et des universaux (*wuǧūd al-māhiyāt al-ṭabīʿiyya*) dans le monde extérieur[34].

Un nouveau rapport entre la réalité extérieure et les universaux semble avoir éclos avec al-Ġazālī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī dans la lecture qu'en fait Ibn Khaldûn[35]. Le texte est uniquement allusif, et l'historien maghrébin évoque juste après le fait que les « modernes » ont rejeté les prémisses des anciens théologiens comme la théorie atomiste, l'existence du vide et la persistance des accidents (*baqāʾ al-aʿrāḍ*). Or, ce n'est vrai ni d'al-Ġazālī, ni de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, dont le rapport à l'atomisme est complexe et non tranché[36]. La manière dont al-Rāzī perçoit les rapports entre la logique et l'ontologie est complexe,

---

34 *Muqaddima*, III, p. 97 ; *LE*, I, p. 965.

35 C'est un lieu commun dans la pensée arabe médiévale post-ghazalienne que d'affirmer qu'al-Ġazālī aurait introduit la logique, et avec elle la métaphysique des philosophes, dans le *kalām* et dans les *uṣūl al-fiqh* (notamment en raison de l'introduction du *Mustaṣfā*). Voir par exemple Ibn Taymiyya, *Ǧahd al-qarīḥa*, op. cit., p. 85. Sur le développement de la logique en islam avant al-Ġazālī, voir K. el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, Bâle, Schwabe Verlag, 2019, « Prologue : Arabic Logic up to 1200-1350 », p. 21-18.

36 Voir F. Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 204. Il semble que la position de Faḫr al-Dīn al-Rāzī sur l'atomisme ait varié d'un texte à l'autre. F. Griffel fait l'hypothèse que la thèse atomiste était défendue dans les livres qu'il identifiait comme relevant du *kalām*, tandis que les livres de philosophie (*ḥikma*) défendent plutôt la thèse hylémorphiste (F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, op. cit., p. 564). Dans son traité sur l'atomisme récemment édité dans sa Thèse par B. Eftekhari, il semble défendre la position atomiste (*Edition and Translation of the Arabic Manuscript Collection Belonged to Fakhr al-din al-Razi on Kalam Atomism*, Thèse de doctorat sous la direction de B. Pinchard, Lyon, Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017, texte arabe p. 293 : « le corps n'est pas composé d'une matière et d'une forme »). B. Ibrahim défend quant à lui la thèse que Faḫr al-Dīn al-Rāzī tente de dépasser l'opposition entre l'atomisme et l'hylémorphisme. Voir B. Ibrahim, « Beyond Atoms and Accidents », op. cit.

probablement variable d'un livre à l'autre, et il est difficile, par ce seul texte d'Ibn Khaldûn, de se faire une idée de ce qu'il en a compris lui-même[37].

La sixième partie de la *Muqaddima* se veut une synthèse encyclopédique des sciences de son temps, et, comme pour toute encyclopédie, il s'agit à la fois de faire un état des lieux de la science, et de se positionner par moments sur tel ou tel de ses aspects. Ibn Khaldûn conclut simplement le chapitre sur la logique par un appel général à la réflexion, qui ne donne aucune indication sur sa position au sein de cette controverse. Après avoir rappelé que les prémisses des premiers *mutakallimūn* impliquent la fausseté de celle des logiciens, et réciproquement, et évoqué l'intégration des règles de la logique par les « modernes », Ibn Khaldûn conclut sur la nécessité d'approfondir « les méthodes (*madārik*) et les sources (*ma'āḫiḏ*) » des *mutakallimūn*[38]. On note toutefois que, lorsqu'il explique le rejet des accidents essentiels par les premiers théologiens, cela va non seulement à l'encontre des seconds (on a vu que Faḫr al-Dīn al-Rāzī définissait la science par leur moyen), mais également de son propre usage des accidents essentiels lorsqu'il cherche à définir sa science, comme on l'a vu plus haut.

2.3 La formation du savoir : correspondance et vision directe

Une longue histoire philosophique distingue la connaissance par correspondance de celle par vision directe. Le critère de la correspondance présuppose une ontologie qui distingue deux ordres de réalité extérieurs les uns aux autres : l'objet du savoir, qu'on situe du côté de la matière extérieure à l'esprit, et les représentations par le moyen desquelles on acquiert une connaissance de cet objet, qu'on situe dans une réalité intramentale. Ainsi, il y aurait connaissance à partir du moment où la réalité extramentale correspondrait à la réalité mentale. *A contrario*, la connaissance par vision directe suppose au contraire la possibilité d'une jonction entre deux ordres de réalité distincts, jonction qui confinerait à l'identité entre le sujet connaissant et l'objet connu. On recon-

37 Muhsin Mahdi, conformément à sa grille de lecture, affirme que ce texte est l'aveu de la victoire des *falāsifa* sur les « théologiens ». L'acceptation de la logique par les mutakallimūn aurait impliqué leur acceptation de la métaphysique des *falāsifa*. En réalité, comme nous venons de le voir, il est assez difficile, par ce texte sur la logique de se faire une idée de la position d'Ibn Khaldûn dans cette controverse qu'il retrace synthétiquement. On n'en saura pas plus par ce seul texte sur le statut de l'induction chez Ibn Khaldûn, ni sur le rapport entre les idées et le réel, ni sur le statut des universaux, dont il critique la réalité ontologique dans sa critique de la *falsafa*, comme on l'a vu. Voir M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, op. cit., p. 32-33.

38 *Muqaddima*, III, p. 97 ; *LE*, I, p. 965.

naît là une forme de vision platonicienne de la connaissance comme intuition et contemplation, ainsi que le plus haut degré de connaissance décrit par Aristote à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*. Chez Avicenne, le philosophe peut, par sa propre méthode, accéder aux mêmes connaissances que les prophètes, car la vision directe est nécessairement accompagnée du moyen terme, et repose donc toujours sur une discursivité implicite. En revanche, pour l'historien maghrébin, comme c'était le cas pour al-Ġazālī[39], la connaissance par vision directe est une révélation (*waḥī*), réservée aux prophètes, ou une inspiration (*ilhām*), qui permet, par des pratiques soufies, d'entrer en contact avec le monde des anges pendant un instant. Ibn Khaldûn le dit dans les chapitres précités, le critère de correspondance (*muṭābaqa*) est le seul dont disposent les êtres humains qui n'ont pas accès au monde spirituel supérieur, c'est-à-dire les êtres humains qui ne sont pas des prophètes et qui n'ont pas non plus accès, par des pratiques soufis, à la connaissance de l'invisible. Ibn Khaldûn s'inscrit ainsi dans le sillage d'al-Ġazālī, qui reprend beaucoup de la conception avicennienne de la prophétie, tout en refusant l'armature métaphysique qui la légitime chez le philosophe persan : la vision directe (*mušāhada*) chez al-Ġazālī est au-delà de l'intellect, et donc inaccessible par des moyens discursifs. Le philosophe ne peut ainsi en aucun cas accéder aux mêmes vérités que le prophète[40].

L'historien maghrébin explique les différentes modalités de la connaissance dans la suite de la sixième partie, celle selon laquelle il développe sa propre science du peuplement humain. S'il existe une possibilité de correspondance entre la pensée et la réalité, le critère décisif pour reconnaître cette correspondance doit résider dans l' « observation ». La connaissance humaine est donc conçue comme une correspondance, c'est-à-dire un rapport entre deux ordres hétérogènes irréductibles l'un à l'autre, plutôt que comme un contact, une affection ou une perception directe sans représentation. Et si la « vision directe » est la seule forme de connaissance « qui ne soit pas susceptible d'erreur ou de faux pas », elle reste l'apanage des prophètes. Dans le cas de cette connaissance très particulière, propre à la révélation reçue par les messagers de Dieu, « l'âme humaine a une disposition à se dépouiller de son humanité et à prendre la condition angélique pour appartenir en acte à l'espèce des anges »[41]. Les prophètes atteignent ainsi le « monde des anges » (*ʿālam al-malakiyya*) et

39 Al-Ġazālī, *Al-Munqiḏ min al-Ḍalāl*, ed. F. Jabre, Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, p. 41-42 (texte arabe).

40 A. Treiger a montré les fondements avicenniens de la mystique ghazalienne, tout en en pointant cette différence, dans *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī's theory of mystical cognition and its Avicennian Foundation*, London, Routledge, 2019, p. 63 sq.

41 Muqaddima, II, p. 347 ; LE, I, p. 841.

peuvent contempler les « essences de ce monde spirituel [qui sont] la perception pure et l'intellection absolue »[42]. Les prophètes ont cette faculté d'atteindre la connaissance par un contact direct avec les essences, grâce à une parfaite homogénéité entre le percevant et le perçu. Dans ce monde spirituel, il y a identité entre les essences perçues et l'acte de les percevoir, sans aucune distance qui sépare l'objet à connaître de l'acte par lequel on le connaît. La connaissance prophétique ou angélique n'est ainsi pas une connaissance par représentation (*taṣawwur*).

La connaissance prophétique telle qu'elle est développée par Ibn Khaldûn semble avoir un fondement avicennien, en ce sens que la prophétie est le stade le plus haut de la connaissance humaine. En tant que tels, certains non-prophètes, les maîtres soufis, peuvent y accéder[43]. C'est également le cas pour la divination (*kahāna*)[44], les visions oniriques et les pratiques magiques des devins. Toutefois, chez Ibn Khaldûn, il n'y a pas de voie discursive qui permette d'accéder au monde de l'invisible (*al-ġayb*). Dans sa présentation des différents modes d'accès à l'invisible, la philosophie n'en fait pas partie. Cette présentation de la connaissance de l'invisible, réservée aux prophètes et à certains états de l'âme qui la rendent apte à le percevoir, semble conforme à la vision développée par al-Ġazālī, puisée chez Avicenne tout en critiquant la possibilité d'une jonction intellectuelle avec l'invisible[45]. A. Laroui note qu'entre un tiers et un quart de la *Muqaddima* est consacrée à des sciences non rationnelles[46]. Ibn Khaldûn n'a jamais nié l'existence d'un monde suprasensible ni la possibilité de le connaître, ce qu'il nie, en lien avec une tradition aš'arite critique d'Avicenne qui remonte au moins à al-Ġazālī, c'est la possibilité de le connaître par la raison. Ibn Khaldûn se positionne donc contre la possibilité d'une connaissance métaphysique discursive, possibilité qui est au cœur de la conception de la connaissance des *falāsifa*.

Il y a chez Ibn Khaldûn une distinction ontologique entre le plan de la pensée discursive et celui de la réalité qui ne permet pas à la métaphysique d'être une véritable science. La jonction entre la pensée et la réalité matérielle est donc de deux types. La première est une connaissance par correspondance

42 Muqaddima, II, p. 346 ; LE, I, p. 841.
43 Muqaddima, I, 172-173 ; LE, p. 355.
44 Muqaddima, I, p. 158 ; LE, p. 339.
45 Voir à ce propos A. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, op. cit., p. 74 sq.
46 A. Laroui, *Mafhūm al-ʿaql*, Beyrouth, Markaz al-ṯaqafī al-ʿarabī, 2012, p. 182 sq. Sur le rapport d'Ibn Khaldûn aux sciences occultes, voir les pages érudites que lui a consacré J.-C. Coulon dans *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques, Aubervilliers, 2023, p. 247-256.

(*muṭābaqa*) : il s'agit alors d'une connaissance discursive et humaine de la réalité, souvent imparfaite. Cette connaissance se limite aux réalités sensibles (*maḥsūsāt*) et le critère décisif de la correspondance est l'observation directe (*mušāhada*). La seconde est une connaissance non discursive. Elle est une connaissance non humaine, apanage au départ des prophètes et des anges. Seules des pratiques soufis permettent de l'approcher sans toutefois l'égaler. Dans la connaissance par contact direct, il y a union (*ittiḥād*) entre le signe et ce qu'il signifie, comme Ibn Khaldûn le dit du Coran dans un long passage de l'introduction de la première partie de la *Muqaddima* sur les différents types de connaissance de l'invisible :

> [Le Coran] possède par lui-même sa propre signification (*fa-dalālatuhu fī ʿaynihi*), et n'a pas besoin d'un signe qui lui soit étranger (*wa-lā yaftaqiru ilā dalīl aġnabī ʿanhu*), comme le sont les prodiges vis-à-vis de la Révélation. Il est l'indication la plus claire de l'union en lui du signe et de ce qui est indiqué [par ce signe] (*fa-huwa awḍaḥ dalāla li-ittiḥād al-dalīl wa-l-madlūl fīhi*)[47].

Ce passage intervient dans une discussion sur le statut du miracle vis-à-vis de la révélation. Ibn Khaldûn défend l'idée que le Coran a un statut à part des miracles accomplis par les prophètes, qui ne servent qu'à l'adhésion du plus grand nombre par un effet persuasif, mais ne sont pas nécessaires à la reconnaissance de la vérité de Révélation. J'ai opté pour une traduction de ce passage différente de celles d'Abdesselam Cheddadi[48] et de Franz Rosenthal[49]. Ibn Khaldûn tient le Coran pour la parfaite expression de la vérité, ce qui signifie qu'en lui le signe, l'expression, et le référent ne font qu'un. C'est ce qu'il dit un peu plus loin dans un passage qui n'apparaît que sur certains manuscrits[50] :

> Tout cela montre que le Coran se distingue des autres livres divins par le fait que notre Prophète, que la paix soit sur lui, l'a récité tel qu'il est, avec ses propres mots et sa propre organisation, contrairement à la Torah et à l'Évangile ainsi qu'à d'autres livres célestes. Les prophètes les ont reçus sous la forme de significations

47 *Muqaddima*, I, p. 151 ; *LE*, I, p. 331.

48 « Il est à lui-même sa propre preuve. Il n'a pas besoin d'une preuve extérieure, comme c'est le cas des prodiges liés aux révélations. Il est la preuve la plus probante qui soit, puisqu'il réunit en lui la preuve et ce qu'il faut prouver ».

49 *The Muqaddimah*, I, p. 191 : « It is its own proof. It requires no outside proof as do the other wonders wrought in connection with revelations. It is the clearest proof that can because it unites in itself both the proof and what is to be proved ».

50 Voir *The Muqaddimah* I, p. 192, note 160 de F. Rosenthal et *Muqaddima*, I, p. 151, astérisque avec note d'A. Cheddadi (en arabe).

> (*maʿānī*) et les ont ensuite exprimées, après leur retour à un état humain, sous forme de mots usuels. C'est pourquoi ces livres n'ont pas le statut d'inimitabilité miraculeuse (*iʿǧāz*)[51].

Le Coran a un statut particulier, car le Prophète ne s'est pas contenté de le recevoir et de l'interpréter au moyen d'une expression, par essence, inadéquate. Il est censé avoir été reçu, exprimé et transcrit exactement de la même manière, si bien qu'il y a en lui une unité du sens et de son expression. C'est pourquoi la première occurrence de *dalāla* renvoie à la notion de signification[52], ce qui permet d'insister sur le problème du sens, davantage que sur celui de la preuve, dont il est également question. Les miracles ne font sens qu'extérieurement, par correspondance (*muṭābaqa*) avec le contenu de la Révélation qui, lui, n'a pas de correspondant extérieur à lui-même[53]. Le terme *dalīl* ne renvoie pas ici à une véritable preuve au sens aristotélicien, à une démonstration syllogistique (*burhān*). La traduction par signe est préférable, car elle inclut le sens de ce qui renvoie à autre chose que lui-même, ce qui permet d'insister sur la spécificité du Coran qui ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même[54]. Sa valeur de vérité est immanente et ne se distingue pas de son expression, contrairement à tout ce

---

51 *Muqaddima*, I, p. 151 ; *LE*, I, p. 332.

52 A.M. Goichon choisit de rendre *dalāla* par signification et *dalīl* par démonstration. Voir A.M. Goichon, *Lexique*, op. cit., p. 125-127. Le terme « preuve » choisi par A. Cheddadi pour rendre *dalīl* (*evidence* pour F. Rosenthal) convient mieux car il est bien question du rapport à une preuve extérieure, plutôt qu'à une vraie démonstration syllogistique (*burhān*).

53 Je suis donc en désaccord avec la lecture de G. Lelli qui, en s'appuyant sur ce même passage, voit dans *ittiḥād* un synonyme de *muṭābaqa*. Voir G. Lelli, « The Notion of *muṭābaqa* in the *Muqaddima* of Ibn Khaldūn », *in* G. Lelli (ed.), *Mathematics and Physics in Classical Islam. Comparative Perspectives in the History and the Philosophy of Science*, Leiden, Brill, 2022, op. cit., p. 162.

54 J.V. Ess explique en effet que la notion de *dalīl* renvoie davantage, dans le *kalām*, à celle d'une indication ou d'un signe qu'à celle de démonstration (*burhān*) davantage utilisée par les *falāsifa*. Voir J.V. Ess, « The Logical Structure of kalām » dans H. Biesterfeldt (éd.), *Kleine Schriften by Josef van Ess*, Leiden, Brill, 2017, vol. 1, p. 243 sq. Dans le même article il explique que *dalāla* renvoie à la force démonstrative du signe, ce qui renforce l'idée, dans le passage d'Ibn Khaldûn cité, que le Coran possède par lui-même et en lui-même sa propre signification et sa propre valeur de vérité, sans qu'il ait besoin d'un autre signe extérieur à lui-même. C. Cerami a longuement étudié la valeur et la fonction épistémologique du *dalīl*, qu'elle traduit également par signe plutôt que par preuve, chez Averroès et ses prédécesseurs arabes (al-Fārābī et Avicenne en particulier) et Grecs (Aristote et le philosophe chrétien Philopon). On voit que le signe (*dalīl*) n'est pas seulement ce qui renvoie à autre chose que soi, mais ce qui permet d'établir un lien scientifique entre une chose naturelle et son principe. Voir C. Cerami, *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 316-353 en particulier.

dont cette valeur réside dans une correspondance entre deux ordres distincts[55]. Dans ce dernier cas, la correspondance entre ces deux ordres est elle-même considérée comme étant extérieure à eux, ce qui implique tous les problèmes connus sous l'appellation du troisième homme.

La notion de *muṭābaqa* renvoie donc à un triple problème : le problème ontologique de la distinction entre la réalité mentale et la réalité matérielle, le problème linguistique de l'expression de la vérité et le problème épistémologique du critère de la correspondance. Ibn Khaldûn évite soigneusement le vocabulaire des *falāsifa* dans sa présentation de la formation du savoir humain, comme les notions d'intellect agent ou donneur de forme (*wāhib al-ṣuwar*), si importantes dans la philosophie arabe et absentes ici. En effet, chez Avicenne, « la correspondance » de la logique et du réel est assurée par une commune origine des deux ordres dans l'activité d'un même principe transcendant, le « Donateur des formes »[56]. Ibn Khaldûn semble ainsi davantage se rapprocher du contexte épistémique du *kalām* classique, tel qu'il est décrit par Ayman Shihadeh, dans lequel le critère de la correspondance à une réalité extérieure est central[57]. Dans le *kalām* tardif, la signification par correspondance (*muṭābaqa*) est un des trois types de correspondance identifiés, avec celle par implication (*iltizām*) et celle par inclusion (*taḍāmun*)[58]. Ces significations sont propositionnelles, elles désignent un type de relation entre une proposition formulée par le moyen du langage et sa signification, ou entre une signification et une

55 L'inimitabilité du Coran conçue comme parfaite adéquation entre la forme et l'expression remonte à ʿAbd al-Ǧabbār (m. 415 / 1025), qui le reprend d'Abū Hāšim al-Ǧubbāʾī (m. 321 / 933). Voir G. Bohas, J.-P. Guillaume et D.E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London, Routledge, 1990, p. 113-117 et M. Rashed, « Abū Hāshim al-Ǧubbāʾī sur le langage de l'art », *Histoire, épistémologie, langage*, 36 (2), 2014, p. 85-96, p. 85-86 sur l'adéquation entre forme et expression qui explique l'inimitabilité du Coran.

56 A. De Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 2014 [1996], p. 224. Al-Ġazālī critique cette théorie dans la question 17 du *Tahāfut al-falāsifa* : *The Incoherence of the Philosophers*, texte arabe avec traduction anglaise par M.E. Marmura, Provo, Brigham Young University Press, 2000, p. 168 sq. Sur le concept de « donneur de forme » chez Averroès, qui diffère de celui d'Avicenne, voir C. Cerami, *Génération et* substance, op. cit., p. 633 sq., et p. 642 pour une analyse de la manière dont al-Ġazālī discute ce concept dans le *Tahāfut*.

57 Ayman Shihadeh décrit ce qu'il appelle le système épistémologique du *kalām* classique, pour lequel le critère décisif est celui de l'observation, dans la mesure où « la preuve et ce qui est prouvé se trouvent, à proprement parler, non pas dans l'esprit, mais dans le monde extérieur des objets ». Cette épistémologie empirique, qui fait des phénomènes extérieurs le référent ultime du discours scientifique, conduit Ibn Khaldûn à faire un usage de l'induction qui sera examiné dans la partie suivante. Voir A. Shihadeh, « The Argument from Ignorance », op. cit., p. 173-174. Voir A. Shihadeh, « The Argument from Ignorance », op. cit., p. 173-174.

58 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Mantiq, al-Mulaḫḫaṣ*, op. cit., p. 19.

autre. Ainsi, la signification par correspondance désigne le rapport entre le langage et l'idée, d'où le fait que *muṭābaqa* est parfois traduit par « équivalence ». Cette définition de la *muṭābaqa* semble très courante et enseignée dans les écoles (*maḍāris*). On la retrouve par exemple chez Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 792 / 1390), auteur qu'Ibn Khaldûn a rencontré en Égypte et qu'il loue pour ses compétences en matière de sciences rationnelles[59] :

> L'indication d'un sens par une expression (*dalālaᵗᵘ l-lafẓ ʿalā l-maʿnā*), par l'intermédiaire de l'imposition de ce sens à une expression comme, par exemple, la signification de « l'animal rationnel » par [l'intermédiaire de] « l'homme », se nomme *muṭābaqa*, du fait que l'expression s'accorde avec son sens en raison du fait qu'il lui est imposé[60].

Muṭābaqa désigne donc ordinairement un sens conventionnel attaché à une locution verbale. L'accord entre le sens et la locution est alors certain, car imposé. Avicenne avait déjà défini les trois types de signification, dont le premier est la correspondance :

> La locution (*al-lafẓ*) signifie le sens, soit par le biais de la correspondance (*muṭābaqa*), en tant qu'à cette expression est imposé un sens qui lui est attaché (*bi-an yakūn li-ḏalika l-lafẓ mawḍūʿᵃⁿ li-ḏālika l-maʿnā wa-bi-izāʾihi*), comme le triangle signifie une figure fermée à trois côtés[61].

Avicenne précise ensuite que la signification par correspondance est purement conventionnelle (*dalālat al-muṭābaqa waḍʿiyyatᵘⁿ ṣirfatᵘⁿ*). La correspondance

---

59 *Muqaddima*, III, p. 76 ; *LE*, I, p. 946. F. Rosenthal met en doute l'authenticité de la précision « sciences rationnelles », pourtant trouvée dans la majorité des manuscrits, et sans vraiment donner la raison de cette mise en doute. *The Muqaddimah*, III, p. 117, n. 600. Voir la réponse d'A. Cheddadi, *LE*, I, 1374, n. 5.

60 Al-Taftāzānī, *Ṣarḥ al-Imām al-Saʿad al-Taftāzānī ʿalā al-Šamsiyya fī l-mantiq li-l-imām al-Kātibī*, ed. J.A. Bassam Saleh, Dār al-nūr, Aman, 2011, p. 120. Voir le commentaire de T. Street de ce passage dans « The Reception of Pointers 1.6 in Thirteenth-Century Logic : On the Expression's Signification of Meaning », dans P. Adamson, N. Germann, R. Hajatpour, *in* U. Rudolph et G. Tamer (eds.), *Philosophy and Language in the Islamic World in Context*, Berlin, De Gruyter, p. 101-128, p. 112.

61 S'ensuivent les définitions de la signification par inclusion et par implication. Tony Street reproduit le texte arabe d'Ibn Sīnā avec sa traduction en appendice de son article (« The Reception of Pointers 1.6 in Thirteenth-Century Logic », op. cit., p. 124). A.M. Goichon a une traduction différente de ce même passage, elle traduit *mawḍūʿᵃⁿ* par « réceptacle » (« le mot est un réceptacle de cette idée »), ce qui rend le passage difficilement compréhensible (voir Avicenne, *Livre des directives et remarques*, Paris, Vrin, 1999, p. 82).

chez Avicenne désigne la coïncidence par convention entre une locution verbale et un sens, et elle est conventionnelle. *A contrario*, Ibn Khaldûn s'intéresse à la signification non pas du point de vue du rapport entre une proposition et le sens qu'on lui attribue, mais du point de vue du rapport entre un sens (dont le problème du rapport à la locution verbale n'est pas posé) et la réalité extérieure.

La parole est coextensive à la réalité matérielle bien qu'elle puisse échouer à exprimer des réalités supérieures. C'est ce qu'exprime Ibn Khaldûn dans son traité sur le soufisme, dans lequel il défend la nécessité d'un maître pour le dévoilement des réalités supérieures, car la parole consignée ne peut pas, dans ce cas, remplacer l'expérience directe :

> Si [celui qui affirme qu'on peut se passer d'un maître] affirme que cela peut être écrit, [je réponds] que cela ne l'est que de manière générale (*iǧmāl*) et secrète (*ḫafā'*), du fait de l'absence d'accord conventionnel (*waḍʿ*) à son propos et à propos d'une partie de ses significations (*maʿānī*). [Cette voie (*ṭarīqa*)] est en dehors des notions communes habituelles (*al-mutaʿāraf al-maʿhūd*). Tous ceux, parmi ceux qui suivent la voie, qui parlent des états intérieurs (*al-aḥwāl*) et des aspirations du cœur (*al-wāridāt*), sont du même type (*min hāḏa al-qabīl*[62]). Il est donc nécessaire qu'il y ait une expérience directe qui vienne authentifier le récit (*al-ḫabar*), et réfuter les conjectures illusoires, du fait de l'impossibilité d'exprimer une vérité par la parole (*ḫaqīqa lafẓiyya*) en raison de l'absence d'une convention[63].

La parole peut se substituer à l'expérience ordinaire, mais pas à l'expérience extraordinaire. La conventionnalité du langage permet d'exprimer et de désigner tout ce qui se déroule en extension dans l'espace, mais la parole laisse place à l'expérience directe dans l'intensité d'une vision spirituelle du cœur. Dans ce dernier cas, la correspondance (*muṭābaqa*) entre deux ordres de réalité est impossible. Celle-ci ne concerne que le monde des objets.

Deux voies de connaissance sont alors possibles, la vision directe et la connaissance par correspondance. La première dépend d'une perception directe de la réalité supranaturelle. Dans la mesure où la réalité est saisie immédiatement, la vision directe est une forme d'observation directe du suprasensible. La seconde est la connaissance par correspondance. La correspondance comme

---

62 C'est-à-dire ici les adeptes du soufisme, qui n'appartiennent pas à la masse des gens qui, eux, usent d'un langage commun et sont ignorants de ce type d'expérience.

63 *Šifā' al-sā'il li-taḥḏīb al-masā'il*, ed. M.M. al-Ḥāfiẓ, Damas, Dār al-fikr, 1996, p. 133. Pour la traduction française de R. Pérez, voir *La voie et la loi*, tr. R. Pérez, Paris, Actes Sud, 1991, p. 212.

rapport entre la connaissance et la réalité puise ses racines dans le *kalām* classique, mais a des prolongements dans le *kalām* moderne[64]. S'il semble qu'il y ait eu une inflexion du sens de *muṭābaqa* pour renvoyer à une correspondance entre la locution verbale et son sens, Ibn Khaldûn s'en est tenu à une conception plus « classique » – au sens du kalām classique tel qu'il est analysé par Ayman Shihadeh – du rapport entre l'idée exprimée et le réel, comme si le problème de la correspondance entre l'idée et sa locution verbale ne se posait pas : le décalage ne se situe pas d'un point de vue sémiotique entre la parole et ce qu'elle signifie, mais d'un point de vue ontologique entre la pensée et la réalité extérieure. En effet, refusant la métaphysique des *falāsifa*, il en refuse en partie l'épistémologie : s'il n'existe pas de formes intelligibles immuables auxquelles correspondent des universaux naturels, le problème de l'écart entre ce qu'on exprime et la forme qu'on cherche à saisir ne se pose pas. Ce que le concept épistémologique de correspondance met en avant, c'est que l'objet intelligé est nécessairement distinct de l'intellect qui intellige. Cela correspond à la critique que Faḫr al-Dīn al-Rāzī adresse à Avicenne dans les *Mabāḥiṯ* : pour le premier, la connaissance est nécessairement une relation entre deux entités distinctes, et ne peut relever d'une union entre l'intellect et l'objet intelligé[65]. La connaissance du réel, lorsqu'elle procède par correspondance, dépend tout entière de l'observation sensible, dont on a vu que la parole en était l'extension naturelle. C'est pourquoi le problème épistémologique principal qui se pose alors est celui de la formation de la connaissance à partir du sensible, selon la méthode de l'induction.

64 Sur la conception de la vérité chez al-Ġazālī comme correspondance entre l'idée et la réalité voir F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 161.

65 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya*, op. cit., vol. 1, p. 336 (sur la réfutation de la définition avicennienne de la connaissance comme union du sujet qui intellige (*al-ʿāqil*) et de l'objet intelligé) et p. 341 sur la définition relationnelle du savoir : « la relation (*iḍāfa*) c'est l'intellection (*taʿaqqul*) ». Sur la critique de Faḫr al-Dīn al-Rāzī de la conception avicennienne du savoir, voir F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy*, op. cit., p. 351-355.

3 Ibn Khaldûn et la méthode de l'induction

3.1 Introduction : les uṣūl al-fiqh et l'induction

Nassif Nassar a souligné l'importance de l'induction chez Ibn Khaldûn, au point d'en faire sa méthode caractéristique[66]. Il est clair que des règles historiques générales ne peuvent pas être déduites de la seule raison, et doivent nécessairement être induites à partir de l'examen d'un ensemble de récits historiques. L'induction a une longue histoire dans la pensée arabe, dont a hérité Ibn Khaldûn et qui sera retracée pour en comprendre les enjeux. Sera ensuite analysée la manière dont cette méthode est opérante dans l'épistémologie historiographique établie dans la *Muqaddima*.

La méthode inductive, comme la méthode uṣūliste, qui consiste à regrouper et recouper des récits communs pour en inférer des lois, part d'une énumération des particuliers. À ce titre, elles aboutissent le plus souvent à du probable. Wael B. Hallaq donne plusieurs exemples de la manière dont les uṣūlistes ont conçu la vérité comme probable, lorsqu'elle est issue d'une concordance de plusieurs témoignages[67]. La probabilité se retrouve à plusieurs niveaux, d'où le rapport établi par W.B. Hallaq avec l'induction[68]. D'une part, plus le nombre de témoignages est important, plus leur information est fiable, jusqu'à aboutir à une certitude dans le cas d'un *mutawātir*, dont le fondement de la certitude repose sur l'habitude[69]. Ainsi, un récit reçu d'une seule source est probable (*ẓannī*) et non certain (*qaṭʿī*). D'autre part, la règle extraite est souvent sujette à interprétation, dans la mesure où elle ne recense pas nécessairement tous les cas d'espèce. Hallaq donne l'exemple de la dispensation des prières obligatoires en voyage. Dans la mesure où seules les prières obligatoires sont recensées, on en déduit que la prière nocturne du *watr*, non obligatoire, est permise, avec un haut degré de probabilité[70]. Enfin, et cela rejoint le premier point évoqué, la probabilité se retrouve du côté du nombre de témoignages, non pas dans l'élaboration de la loi, mais dans le jugement. Le principe est le même : le nombre

66 N. Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, Paris, P.U.F., 1967, p. 76.

67 W.B. Hallaq, « On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought », *in* N. Heer, *Islamic Law and Jurisprudence. Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, Seatle, University of Washington Press, 1990, p. 1-31.

68 Les uṣūlistes les plus spéculatifs ont eux-mêmes établi ce rapport. Voir par exemple, Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. Ǧābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, Beyrouth, Muʾasasat al-Risāla, 1992, vol. 6, p. 161.

69 A. Zyzow, *The Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta, Lockwood Press, 2013, p. 10.

70 W.B. Hallaq, « On Inductive Corroboration », op. cit., p. 6.

de témoins augmente la crédibilité, et plus le crime est grand, plus le nombre de témoins importera. Selon al-Ǧuwaynī, il est possible pour le juge de requérir plus de témoignages que ne le prévoit la loi en cas d'adultère[71].

Hallaq explique ainsi que ce modèle se fonde sur celui de l'induction. Toutefois, s'il y a un recensement de cas particuliers dans les deux cas, il paraît clair que les deux procédés diffèrent. La multiplicité des témoignages ne peut pas être invalidée par un témoignage discordant, là où, c'est bien connu, un seul exemple antagoniste suffit à invalider une règle générale obtenue par induction. Hallaq parle alors de corroboration pour désigner le procédé par lequel l'augmentation du nombre de témoignages corrobore une indication, jusqu'à ce qu'on en infère une vérité probable. Toutefois, il en fait une différence entre la conception juridique islamique et la logique aristotélicienne, et, de manière générale, la logique occidentale post-aristotélicienne (au premier rang celle de Hume, discutée par l'auteur, et souvent au centre des discussions sur la critique de l'induction)[72]. Mais pour que deux « conceptions » s'opposent, encore faut-il qu'elles traitent des mêmes choses. Or, le rapport aux espèces et aux genres n'a rien à voir dans le cas d'une logique qui se veut un outil pour les sciences de la nature, et d'une autre qui se veut un outil pour les sciences juridiques. De manière générale, la correspondance entre une idée (générale) et un extérieur (particulier) pose le problème du passage du particulier au général (l'induction) et de la conformité de l'idée générale à un ensemble de particuliers, problème bien connu des Grecs et repris par la tradition philosophique arabe médiévale.

De manière spécifique à la science historique, le problème se pose de savoir ce qu'on peut entendre par « le monde extérieur » (*al-ḫāriǧ*), dans la mesure où, précisément, l'on parle d'un temps révolu. Le référent du discours historique peut-il être la réalité extérieure, perdue pour tout observateur, et n'est-il pas condamné à se référer à une forme de non-être ? Si la réalité à laquelle prétend se référer le discours historique n'existe plus, doit-on considérer qu'elle est observable en droit si ce n'est en fait, c'est-à-dire qu'elle a pu être observée ? Selon quels critères peut-on alors fonder les conditions de l'observation d'un événement historique, et comment les établir pour un temps révolu ? Seront d'abord examinés plusieurs problèmes généraux relatifs au rapport entre sensation, expérience et universel, tels qu'ils se posent dans le cadre du problème de l'induction et de la querelle des universaux. On étudiera ensuite la déclinaison de ces questions dans le contexte intellectuel d'Ibn Khaldûn, à travers la philo-

71 W.B. Hallaq, Ibid., p. 8.
72 W.B. Hallaq, Ibid., p. 18.

sophie avicennienne et post-avicennienne. Enfin, cette position sera analysée à partir du problème spécifique que soulève la science historique, en discutant la manière dont Ibn Khaldûn l'a théorisée, avant d'ouvrir sur la question historiographique du temps à laquelle conduit cette analyse.

3.2 Le problème de l'induction dans la philosophie arabe

La sensation porte-t-elle sur le particulier ou sur l'universel ? Cette question en entraîne une autre : les universaux sont-ils des représentations purement mentales, ou se nichent-ils au creux des choses ? Ces problèmes ne sont pas tranchés chez Aristote, et Alain De Libera a bien montré que ses commentateurs ou successeurs médiévaux sauront trouver dans son œuvre de quoi appuyer leurs propres théories, fussent-elles contradictoires[73]. Le passage de la sensation à la conceptualisation problématise la possibilité même de la connaissance. Ce qu'on appelle le problème de l'induction, qui met en jeu la généralisation à partir de l'expérience, met en cause le rapport entre la logique et l'ontologie : les universaux ont-ils une réalité en dehors de l'esprit qui les conçoit ? On reconnaît ici la formulation de l'alternative entre réalisme et nominalisme, qu'on ramène ordinairement à celle entre la théorie platonicienne des Idées, selon laquelle les choses sont une imitation dégradée des réalités universelles, et la thèse, présente dans le *De anima*, selon laquelle l'universel est postérieur aux choses et induit à partir de l'expérience sensible[74]. Comment accéder à l'universel à partir de notre expérience du monde ? Notre perception peut-elle porter sur autre chose que sur le particulier ?

Quand bien même on admettrait que l'universel est premier par rapport aux choses – que ce soit dans l'ordre de la création, de l'émanation ou de la dignité ontologique – il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il le soit dans l'ordre de la connaissance[75]. Résumons le problème et l'alternative : si la connaissance est possible, elle doit porter sur l'universel. Si elle porte sur l'universel, soit cette connaissance est première par rapport à celle des choses, soit elle est seconde. Si elle est première, il faut admettre qu'il n'y a de connaissance de l'universel que par vision directe (celle qu'Ibn Khaldûn réserve aux prophètes, comme on

73 A. De Libera, *La querelle des universaux*, op. cit., p. 114 sq. Pour une interprétation réaliste des universaux d'Aristote, voir Joseph Owens, « The Grounds of Universality in Aristotle », *American Philosophy Quarterly*, 3, 1966, p. 162-169.

74 Aristote, *De anima*, I, 1, 402b (tr. R. Bodéüs, Paris, GF, 1993, p. 79, R. Bodéüs traduit par « secondaire » plutôt que « postérieur »).

75 S. Delcomminette distingue chez Aristote l'ordre de la fondation du savoir, dans lequel les principes sont premiers, de l'ordre de sa genèse, dans lequel ils sont acquis : *Aristote et la nécessité*, Paris, Vrin, 2018, p. 215.

l'a vu) et affirmer, avec Platon, que les âmes ont pu contempler l'universel avant leur incarnation dans les corps[76]. Auquel cas, la connaissance de l'universel est la condition de possibilité de l'intelligibilité du sensible et l'induction est tout au plus l'occasion d'une réactivation de cette connaissance par le moyen de la réminiscence[77]. Si elle est seconde, il faut admettre que la perception peut viser et atteindre l'universel dans une relation aux choses qui semblent, pourtant, particulières[78]. Seule la recension complète de l'ensemble des cas d'une espèce donnée est à même de fournir une connaissance certaine, bien qu'elle ne fournisse qu'une nécessité de fait[79]. S'ensuit chez Avicenne le développement d'une distinction subtile entre *taǧriba* (expérience ou expérimentation) et *istiqrāʾ* (induction), la première seule conduisant à une connaissance légitime de l'universel et non pas de la simple coïncidence (*ittifāq*)[80].

Les critiques de l'aristotélisme sont multiples dans le *kalām*. Faḫr al-Dīn al-Rāzī s'attaque à cette question à partir de sa lecture d'Avicenne, en distinguant les définitions nominales (qui portent sur des noms : *musammayāt*) des définitions réelles (qui portent sur des essences existantes par elles-mêmes : *al-māhiyyāt al-ṯābita fi anfusihā*)[81]. La définition nominale est complète, car c'est une définition posée. Elle peut être compatible avec l'essence dans le cas, par exemple, d'une définition mathématique : lorsque je définis un cercle, j'énonce bien ses propriétés essentielles. Toutefois, le problème se pose lorsque je pars de la réalité sensible pour chercher à y distinguer des genres et des espèces.

---

76 *Phèdre*, 247 a (tr. É. Chambry, Paris, GF, 1964, p. 126) ; *Ménon*, 86c (trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF, p. 171).

77 *Phédon*, 74e (tr. M. Dixsaut, Paris, GF, 1991, p. 232).

78 Si Aristote condamne par avance toute tentative de démonstration par le moyen de la perception (*Seconds analytiques*, I, 31, 87b-88a ; tr. P. Pellegrin, Paris, GF, 2005, p. 223) il doit admettre que la perception, quand elle porte sur le particulier, vise pourtant l'universel (Ibid., II, 19, 100b ; tr. P. Pellegrin, op. cit., p. 339). Pour une analyse approfondie du commentaire d'Averroès de ce passage, voir C. Cerami, « Induction et certitude dans le *Grand Commentaire* d'Averroès aux *Seconds Analytiques* », dans J. Biard (dir.), *Raison et démonstration dans les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 47-69.

79 Aristote, *Premiers analytiques*, II, 23 (tr. Tricot, Paris, Vrin, 1992). Chez Avicenne, voir J. Janssens, « Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy », *Quaestio*, 4, 2004, p. 45-62.

80 Ibn Sīnā, *Al-burhān* (*Al-šifāʾ*), ed. A. Badawi, Dār al-nahḍa al-ʿarabiyya, Le Caire, 1966, p. 46. Voir J. McGinnis, « Scientific methodologies in Medieval Islam », dans *Journal of the History of Philosophy*, 41 (3), 2003, p. 307-327.

81 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Manṭiq, al-mulaḫḫaṣ*, op. cit., p. 89 sq. Voir le commentaire de B. Ibrahim de ce passage dans « Faḫr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science : Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought », *Oriens*, 41, 2013, p. 395.

En ce cas je ne suis jamais certain d'avoir énuméré l'ensemble des propriétés partagées par un genre ni de distinguer précisément la différence de l'espèce. Cette critique débouche-t-elle sur une forme de scepticisme ou peut-elle être à l'origine d'une nouvelle conception de la science et de la connaissance ?

Il est étonnant que, dans l'histoire de la philosophie arabe, après al-Ġazālī, les mêmes auteurs aient pu soutenir dans différentes œuvres des thèses contradictoires. Faḫr al-Dīn al-Rāzī est un cas emblématique : soutenant dans les livres de *kalām* que le monde est le résultat de la création, il soutient dans des livres de *ḥikma* qu'il est éternel[82]. Est-ce là le signe d'un aveu, pré-kantien, de l'impuissance de la raison à trancher entre des thèses également valables, bien que contradictoires[83] ? Sans parvenir à résoudre l'aporie initiale, il semble que plusieurs voies se dessinent. Si toutes partent du constat que la régularité de l'expérience n'est pas uniquement le fruit du hasard, elles n'aboutissent pas aux mêmes conclusions quant aux rapports entre logique et ontologie. L'alternative ne se réduit pas alors à celle entre une connaissance impossible (le scepticisme) et une connaissance absolue par résolution de l'aporie de l'induction. Peut-être qu'une voie tierce a pu conduire à considérer la connaissance comme possible, mais imparfaite, à partir d'une séparation entre la logique et l'ontologie[84].

Comment se décline le problème de l'induction (grec : *épagogé* ; arabe : *istiqrā'*) et des rapports entre logique et ontologie chez Ibn Khaldûn ? Qu'est-ce que ce problème traduit de la possibilité de la connaissance du réel, dans ce qu'il semble comporter d'irréductible à la logique ? L'induction est-elle la seule méthode qui permette de saisir l'universel au cœur de la matière tout en lui restituant sa profondeur et son écorce impénétrable, irréductible à l'abstraction ? Ibn Khaldûn hérite en effet de ces problèmes au XIV^e^ siècle, à partir de ses propres ambitions théoriques qui consistent à fonder une science de l'histoire comme science du possible. Or, si l'induction n'est légitime que de ce qui se répète nécessairement, dans le cadre d'une espèce bien délimitée, peut-il y avoir une science du possible ?

3.3 Istiqrā' et taǧriba : la philosophie arabe et l'empirisme

Le problème de la correspondance entre l'idée générale et la réalité extérieure particulière a été cristallisé chez Avicenne dans une distinction entre

82 Il s'agit de la thèse de F. Griffel, qui intègre cela à ce qu'il nomme une « crise d'ambiguïté » dans la philosophie islamique médiévale dans *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, op. cit., p. 477.

83 F. Griffel fait lui-même ce rapprochement avec Kant : Ibid., p. 571.

84 B. Ibrahim nomme cela le phénoménalisme, voir « Beyond Atoms and Accidents », op. cit.

deux concepts : *istiqrā'* et *taǧriba*. Il est d'usage de traduire le premier par « induction », tandis que le second renvoie à la notion d'expérience, voire, chez Avicenne, à celle d'expérimentation. Chez Aristote, l'induction faisait l'objet d'une double analyse, d'une part en tant que technique persuasive qui a pour but de se faire concéder une proposition universelle, et, d'autre part, comme moyen réel d'établir une preuve à titre de processus cognitif légitime. Du premier type, Aristote affirme, en énumérant les espèces de raisonnements dialectiques dans les *Topiques*, qu'il s'agit d'un procédé persuasif, plus efficace rhétoriquement, mais moins probant que le syllogisme :

> Quant à l'induction (*épagogé*), c'est le passage des cas particuliers à l'universel : si, par exemple, le plus habile pilote est celui qui sait, et s'il en est de même pour le cocher, alors, d'une façon générale, c'est l'homme qui sait qui, en chaque cas, est le meilleur. L'induction est un procédé plus convaincant et plus clair, plus facilement connu par le moyen de la sensation, et par suite accessible au vulgaire. Mais le raisonnement (*syllogismos*) a plus de forces, et il est plus efficace pour répondre aux contradicteurs[85].

L'énumération, par le lien qu'elle entretient avec les particuliers, a un effet persuasif que ne possède pas le syllogisme, qui nécessite une plus grande abstraction conceptuelle. Ainsi, comme l'affirme Avicenne dans son commentaire des *Topiques*, l'induction, bien que moins « proche de l'intellect », « a une plus grande force de persuasion et un plus grand impact sur la multitude en raison de l'inclination [de celle-ci] pour les exemples »[86]. Mais le caractère persuasif de l'induction n'est pas sa seule qualité, elle est nécessaire dans l'ordre de l'acquisition des savoirs, pour connaître notamment les principes et les définitions.

Il y a un postulat à l'origine de l'induction qui consiste à affirmer que les similitudes constatées dans le réel ne sont pas que des répétitions de pur hasard, mais disent bien quelque chose de l'être commun des objets répertoriés : ces ressemblances doivent être dues à l'identité de leur essence (*eidos* ou *ousia*)[87]. La capacité d'abstraire l'universel à partir du sensible est le travail de celui qui

85 *Topiques*, I, 12 (tr. Tricot, op. cit., p. 28-29). Sur la transmission des *Topiques* aux philosophes arabes, voir l'introduction de F. Mlih dans sa traduction d'Avicenne, *La dialectique. Livre I du* Kitāb al-Ǧadal, Paris, Vrin 2023, p. 19-25.

86 Avicenne, *La dialectique*, op. cit., p. 148.

87 *Topiques*, I, 18, 108b (tr. Tricot, op. cit., p. 47-48). S. Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, op. cit., p. 216.

possède l'art, différent de la simple expérience[88]. L'expérience et la connaissance des particuliers sont premières dans la genèse de la connaissance, bien que la connaissance des principes soit première dans l'ordre de la fondation du savoir[89]. Si on ne connaît qu'à partir de connaissances antérieures, comment acquérir une première connaissance ? Si les principes sur lesquelles reposent nos démonstrations ne peuvent pas être la conclusion d'un syllogisme, comment les acquiert-on ? Si la perception porte sur le singulier et non sur l'universel, comment l'abstraction de l'universel à partir du sensible est-elle possible ?

Aristote pense pouvoir résoudre ces paradoxes de la connaissance à partir de sa théorie de l'âme : l'âme a une disposition au savoir qui la rend apte à savoir qu'elle sait. Ainsi, la logique est inséparable d'une psychologie dans la mesure même où la science est un état de l'âme. C'est cette disposition de l'âme qui fait que, certes, on « perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel »[90]. L'expérience (par le moyen de la perception et de la mémoire[91]) permet d'opérer cognitivement le passage du singulier à l'universel, tandis que la disposition de l'âme assure psychologiquement la conviction de saisir un universel. Ainsi, l'âme fait bien la différence qualitative entre quelques hommes qui battent en retraite, et la déroute d'une armée, bien que le passage de l'un à l'autre puisse se faire par gradation quantitative.

Avicenne franchira un pas de plus en comprenant la saisie de l'universel dans l'âme comme une empreinte ou une trace (*aṯar*) en elle[92]. Voici ce que dit Avicenne de l'induction (*istiqrā'*) dans *Al-naǧāt* :

> L'induction est l'acte d'émettre un jugement à propos d'un universel à partir d'un jugement sur les particuliers compris dans cet universel. Soit tous les particuliers y sont compris, auquel cas il s'agit d'une induction complète (*al-istiqrā' al-tāmm*). Soit la plupart d'entre eux, auquel cas il s'agit de l'induction la plus courante (*al-*

88 L'homme d'expérience sait soigner car il reconnaît une similarité entre les états et administre ainsi le même remède. Toutefois, il peut ne pas savoir quelle est cette unité, elle est uniquement constatée : à celui qui possède l'art de la découvrir (*Metaphysique* A, 1, 981a, op. cit., p. 1738).

89 S. Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, op. cit., p. 215.

90 Aristote, *Seconds analytiques*, II, 19, 100b (tr. P. Pellegrin, op. cit., p. 339).

91 « À partir de la perception, donc, se produit le souvenir, comme nous le disions, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience » (Aristote, *Seconds analytiques*, II, 19, 100a, tr. P. Pellegrin, op. cit., p. 337).

92 Voir à ce sujet M. Sebti, « Avicenne », dans M. Sebti et D. De Smet (dir.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IX^e^ au XII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2019, p. 267-309, p. 275.

> *istiqrā' al-mašhūr*). C'est comme si on jugeait du moyen terme à partir du terme majeur, en raison de la présence du terme majeur dans le terme mineur. Par exemple : tous les animaux qui vivent longtemps sont sans fiel, parce que tous les animaux qui vivent longtemps sont l'homme, le cheval et le buffle. Or, l'homme, le cheval et le buffle sont sans fiel[93].

Il s'agit d'un commentaire direct des *Premiers analytiques* d'Aristote (livre II, chap. 23), auquel Avicenne reprend l'exemple illustrant le syllogisme inductif. Pour bien comprendre ce que dit Avicenne, tentons d'isoler les termes formels du syllogisme à travers l'exemple qu'il donne. Voici les termes du syllogisme déductif :

– Tous les animaux qui vivent longtemps : moyen terme
– L 'homme, le cheval, le buffle : terme majeur
– Être sans fiel : terme mineur

Le syllogisme inductif dont parle Avicenne s'énoncerait donc ainsi :

– Tous les animaux qui vivent longtemps sont l'homme, le cheval et le buffle.
– Or, l'homme le cheval et le buffle sont sans fiel.
– Donc, tous les animaux qui vivent longtemps sont sans fiel.

Le moyen terme (tous les animaux vivent longtemps), est bien inclus dans le terme majeur (l'homme, le cheval, le buffle), c'est-à-dire que le terme majeur n'a pas plus d'extension que le moyen terme. Si l'on compare avec un syllogisme classique, nous voyons que le moyen terme ne devrait pas être impliqué dans le terme majeur :

– Tous les hommes sont mortels
– Or, tous les Grecs sont des hommes
– Donc tous les Grecs sont mortels

Le terme majeur a bien une extension plus grande que le moyen terme. Ainsi, Avicenne critique l'induction comme procédé démonstratif. Une démonstration correcte doit relier nécessairement un prédicat à un sujet par le biais du moyen terme qui opère le lien entre les deux. L'induction (*istiqrā'*) ne permet pas la saisie de l'universel, en tout cas ne permet pas d'établir un rapport de nécessité entre un sujet et un prédicat : la simple énumération ne nous renseigne pas sur la cause qui les relie.

Partant de ce constat, Avicenne va construire un autre concept, celui de *taǧriba*, expérience ou expérimentation, comme nous allons le voir :

93 Ibn Sīna (Avicenne), *Al-najāt fī al-ḥikma al-manṭiqiya wa al-ṭabīʿiya wa al-ilhiya*, Le Caire, Dār afāq lil-našr wa al-tawzīʿ, 2020, p. 83. Trad. anglaise par A.Q. Ahmed dans *Avicenna's Deliverance : Logic*, Karachi, Oxford University Press, 2011, p. 83.

> L'induction (*istiqrā'*) diffère de l'expérience (*taǧriba*), comme nous allons le montrer. L'expérimentation advient par exemple lorsque nous jugeons que la scammonée entraîne une purgation de la bile. Lorsque nous voyons ce phénomène se répéter de nombreuses fois, il est exclu que cela se produise uniquement par coïncidence. L'esprit juge alors que purger la bile est une propriété de la scamonnée (*min ša'n al-sqamūniā ishāl al-ṣafrā'*). Purger la bile est donc un accident nécessaire (*'araḍ lāzim*) attaché à la scammonée.
>
> On pourrait cependant objecter (*li-sā'il an yaqul*) : on ne connaît pas la cause de cela, alors comment peut-on être certain qu'il appartient à la nature de la scammonée de purger la bile ?
>
> Je réponds : lorsqu'il a été établi que la scammonée purge la bile, et que ce phénomène s'est répété un grand nombre de fois, on sait que cela ne peut pas être une simple coïncidence (*ittifāq*), car la coïncidence n'arrive pas toujours ni la plupart du temps, on sait alors qu'il s'agit d'une propriété nécessaire de la scammonée (*fa-'ulima anna ḍalika š-šay' yūǧibuhu al-sqamūniā ṭab'an*)[94].

Lorsque deux phénomènes conjoints sont toujours et systématiquement observés ensemble, il n'y a pas de doute sur le fait que cela ne relève pas d'une coïncidence. Conformément au Premier maître, la répétition systématique n'est pas le fait du hasard, car le hasard n'est pas ce qui se répète le plus souvent. Contrairement à la notion d'*istiqrā'* qui, dans le sens particulier que lui donne Avicenne, désigne l'enregistrement hasardeux de données de l'expérience, la *taǧriba* implique une certaine position de l'observateur qui isole au maximum une variable pour confirmer la répétition d'un phénomène. La *taǧriba* suppose un laboratoire, c'est-à-dire l'établissement de conditions artificielles de l'expérience permettant d'isoler certaines variables. L'idée de laboratoire, comme la traduction de *taǧriba* par « expérimentation », rapprocherait peut-être trop Avicenne de la science moderne des XVI^e^ et XVII^e^ siècle. Pas plus que dans le cas d'Ibn Khaldûn, ce rapprochement ne fait véritablement sens, si on s'en tient à des concepts trop généraux, comme celui de modernité, à l'extension vague et chargés d'une épaisseur morale et politique qui en rend le maniement délicat[95].

---

94 Ibn Sīnā, *al-Burhān*, op. cit., p. 45.

95 J. McGinnis a fait ce rapprochement tout en en étant conscient de sa limite : « Scientific Methodologies in Islam », *Journal of the History of Philosophy*, 41 (3), 2003, p. 307-327, en particulier p. 308. J. Janseens juge ainsi son interprétation trop moderne, et justifie par là sa volonté de traduire *taǧriba* par expérience plutôt que par expérimentation : « Experience (*taǧriba*) in Classical Arabic Philosophy », op. cit., n. 24 p. 54. D. Gutas propose une distinction à trois termes entre *mušāhada*, les conditions de possibilité même de l'expérience

Toujours est-il qu'Avicenne met, davantage qu'Aristote, la focale sur la notion de cause par son concept d'expérience[96]. L'universel et le nécessaire se disent de ce qui se répète de manière systématique, car il est irrationnel de supposer que le hasard se répète le plus souvent. C'est pourquoi il est vain et inutile de prétendre recenser l'ensemble des particuliers : en plus d'être illusoire, cela ne permet pas de comprendre le caractère commun[97]. Il ne s'agirait donc pas seulement de comprendre le fait que les animaux qui vivent longtemps sont sans fiel, mais de comprendre en quoi l'absence de fiel peut être liée à leur longévité. Avicenne admet ainsi le postulat aristotélicien qui veut que la répétition ne soit pas la coïncidence, et que le monde soit en droit connaissable[98]. Si Avicenne disqualifie à proprement parler le concept d'*istiqrā'*, il maintient

(qu'il nomme *Experience* en anglais, avec un E majuscule), *taǧriba*, qui consiste à organiser ses expériences de manière à rechercher une preuve, et *istiqrā'*, qui désigne l'expérience ordinaire, le constat particulier. Voir D. Gutas, « The Empiricism of Avicenna », op. cit., p. 428-430.

96 C'est également la thèse de J. Janseens : « Experience (*taǧriba*) in Classical Arabic Philosophy », op. cit., p. 46 : « l'expérience ne constitue en aucun cas le centre de l'investigation d'Avicenne, c'est sans doute l'idée même de causalité, présente chez Aristote, mais infiniment plus importante chez Avicenne, qui est au centre de l'investigation d'Avicenne ».

97 La question de savoir si le recensement complet des particuliers pour une induction, évoqué par Aristote en *Premiers analytiques*, II, 23, est un simple horizon spéculatif ou une possibilité réelle a fait l'objet de nombreux débats. Il semble qu'al-Fārābī l'ait pris à la lettre, expliquant que le recensement complet rend inutile une déduction qui prendrait pour point de départ le résultat de l'induction. Voir à ce sujet J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian syllogistic Greek Theory and Islamic practice*, Leiden, Brill, 1994, p. 148. Voir également C. Cerami, « Induction et certitude », op. cit., p. 54 ; et C. Cerami, *Génération et substance*, op. cit., p. 344-353.

98 Dans le fragment d'un dialogue perdu, attribué à Aristote, on retrouve ce postulat d'un ordre du monde clairement exprimé. Je le cite en traduisant la version anglaise de P.S. Horky : « Le premier principe est soit un, soit plusieurs. S'il y en a un, nous avons l'objet de notre recherche. S'il y en a plusieurs, ils sont soit ordonnés, soit désordonnés. Si, d'une part, ils sont ordonnés, leurs produits sont plus désordonnés qu'eux-mêmes, et le *kosmos* n'est pas un *kosmos* mais une *akosmie*, et c'est ce qui est contraire à la nature, alors que ce qui est conforme à la nature n'existe pas. Mais si, d'autre part, ils sont ordonnés, ils l'ont été soit par eux-mêmes, soit par une cause extérieure. Mais s'ils ont été ordonnés par eux-mêmes, ils ont quelque chose de commun qui les unit, et c'est le premier principe » (cité par P.S. Horky, *Cosmos in the Ancient World*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 7). Aristote recherche dans ce texte s'il y a un premier principe unique qui ordonne la multiplicité du monde. Il explique que le monde, pour être monde, doit nécessairement avoir un premier principe et une unité constituante, postulant que l'inverse serait contraire à ce qu'on observe. L'argumentation est circulaire et repose *in fine* sur un postulat qui implique ce dont il est question dans la recherche : il y a un monde (*kosmos*), l'expérience nous montre que la connaissance quant au monde est possible, et il est nécessairement un par son principe pour qu'il soit connaissable.

la possibilité pour l'expérience (*taǧriba*), en tant que méthode, de saisir l'universel au cœur même de la matière. Averroès réhabilitera quant à lui la notion d'*istiqrā'* dans son *Grand commentaire aux Seconds Analytiques*[99] en revenant sur un passage des *Seconds analytiques*[100], qui explique que la perception, bien qu'elle porte sur le particulier, saisit en fait l'universel :

> C'est ceci qui arrive à l'âme en tout premier lieu, c'est-à-dire qu'elle atteint une notion universelle qu'elle croit être particulière, du fait qu'elle l'a saisie dans le particulier[101].

On voit donc que l'induction légitime la connaissance, en permettant le passage du particulier à l'universel, au prix de la concession d'une présence de l'universel au sein des choses, que l'âme est à même de percevoir. Or, il semble que, chez Ibn Khaldûn, cette présence soit a minima problématique

3.4 Ibn Khaldûn, l'induction et l'aš'arisme philosophique

On retrouve dans le *kalām* aš'arite des arguments sceptiques quant à la connaissance du Monde, que reprendra Ibn Khaldûn à son compte. Si on a souvent rapproché Ibn Khaldûn de l'aristotélisme d'Averroès (dans la lignée des analyses de Muhsin Mahdi évoquées plus haut), il faut plutôt se tourner vers l'aš'arisme philosophique pour comprendre le milieu intellectuel dans lequel il pense le rapport entre le particulier et l'universel. Nassif Nassar a énuméré l'ensemble des passages de la *Muqaddima* dans lesquels Ibn Khaldûn fit usage de l'expression *istiqrā'* ou d'un de ses dérivés[102]. Il commence par donner briè-

---

99 Je m'appuie sur les passages cités par C. Cerami et l'analyse qu'elle en fait dans « Induction et certitude », op. cit..

100 *Seconds analytiques*, II, 19 : « il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel, par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callas » (tr. P. Pellegrin, op. cit. p. 339). Sur l'universel et l'expérience chez Aristote, avec un commentaire de *Seconds analytiques*, II, 19, voir J. De Groot, *Aristotle's Empiricism : Experience and Mechnics in the Fourth Century BC*, Las Vegas, Parmides Publishing, 2014, p. 63 sq. Le rapport de l'induction à l'universel chez Aristote est traité différemment dans la *Physique* et dans l'*Organon* et la *Métaphysique*. Voir à ce propos J. Owens, « The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic », *in* J.R. Catan (ed.) *Aristotle : The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 59-73. Pour une critique de cette interprétation, voir J. De Groot, *Aristotle's Empiricism*, op. cit., p. 75 sq.

101 Cité et traduit par C. Cerami dans « Induction et certitude », op. cit. p. 59.

102 N. Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, op. cit., note 147 p. 76. L'édition qu'il utilise est celle de Wāfī, publiée en 4 volumes au Caire en 1957, dont les rééditions ultérieures, plus facilement accessibles, ont été publiées en 3 volumes.

vement les étymologies latine et arabe de l'induction (*inducere* en latin, *istiqrā'* en arabe), et pointe une différence en insistant sur le rapport au texte dans l'étymologie arabe. Cela lui permet d'en inférer une origine religieuse, et ainsi de montrer comment Ibn Khaldûn s'en démarque par un rapport, non pas à la Loi inférée à partir de l'étude du rapport entre les textes, mais aux lois naturelles inférées à partir de celle du rapport entre les choses. C'est une lecture courante des commentateurs chez Ibn Khaldûn : derrière son orthodoxie apparente, il subvertit le religieux. Il ne s'agit pas de contredire cet art de la subversion chez Ibn Khaldûn, ni son indéniable créativité. Mais il faut interroger cette propension à considérer le milieu intellectuel dans lequel il s'inscrivait comme étant surdéterminé par la religion et le rapport à la Loi, faisant ainsi de toute étude empirique et rationnelle une subversion, voire une hérésie.

L'étymologie de *istiqrā'* dont hérite Ibn Khaldûn est-elle si religieuse que ce qu'en dit Nassif Nassar ? Si on ouvre n'importe quel dictionnaire, on y verra que le terme renvoie soit au fait de demander la lecture (ce qui serait une traduction littérale de la forme x du verbe *qara'a*)[103], soit, comme son correspondant latin, à un examen intellectuel. En ce cas, il s'agit d'une étude par laquelle on arrive à un résultat, soit l'induction à proprement parler, c'est-à-dire l'examen des particuliers par lequel on infère une régularité générale. Non seulement il n'y a pas de passage du texte aux choses chez Ibn Khaldûn, comme le prétend Nassif Nassar, mais il n'y a pas non plus lieu d'opposer une matière « opaque » à un texte qui donnerait la Loi « dans sa forme achevée et sa perfection absolue », réduisant le travail législatif à une chambre d'enregistrement d'un ensemble de lois déjà constitué. S'il est vrai que l'usage de l'analogie était courant dans les *uṣūl al-fiqh* et qu'elle a croisé le développement de la logique aristotélicienne, il n'y a pas lieu d'opposer une dogmatique théologique faite « d'intuitions » à une rationalité scientifique fondée sur la logique. Nassif Nassar explique ensuite que « l'induction tient chez Ibn Khaldûn la place que tient le raisonnement démonstratif dans la *Logique* d'Aristote » et, « pour rendre compte des relations effectives qui existent entre les choses », et bien que « l'observation et l'expérience, systématisées dans le travail d'induction, ne sont pas l'expression d'un ordre imposé à la nature par l'esprit humain », « la pensée n'a qu'à généraliser son comportement dans le domaine des mathématiques, c'est-à-dire étendre le type du problème mathématique à la nature »[104]. On perçoit

103 *Lisān al-ʿarab*, p. 3564 (édition en ligne) donne pour *istiqrā'* : *ṭalaba ilayhi an yaqra'* (demander à quelqu'un de lire).

104 *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 76-77. N. Nassar s'appuie sur *Muqaddima*, I,

le prisme à travers lequel il lit Ibn Khaldûn lorsqu'il parle d'une mathématisation de la nature : celui de la science moderne. On ne voit pas bien ce que veut dire Nassif Nassar en faisant un parallèle entre l'induction chez Ibn Khaldûn et le « raisonnement démonstratif » chez Aristote : l'induction est elle-même un type de démonstration chez Aristote, qui tient justement dans son *Organon* à en examiner toutes les formes et à en discuter la valeur. Ni non plus quand il explique que le rôle de l'induction chez Ibn Khaldûn montre que ce n'est pas la pensée qui projette son propre ordonnancement dans la nature – certes, Ibn Khaldûn n'est pas Kant – mais qu'elle découvre un ordre qui lui est tout extérieur, par le moyen de l'observation, qui témoigne d'une régularité dans l'ordre d'apparition des phénomènes. Sans la médiation des sens, la réflexion livrée à elle-même ne peut aboutir à une connaissance réelle, c'est tout l'enjeu de la critique de la métaphysique. On ne comprend pas non plus le rôle que sont censées jouer les mathématiques dans la pensée d'Ibn Khaldûn. Il est vrai qu'Ibn Khaldûn n'a pas théorisé son usage de l'induction, et Nassif Nassar a raison de mettre en avant des citations éparses pour tenter d'en expliciter les usages. En revanche, s'il ne l'a pas fait, d'autres philosophes arabes l'ont fait avant lui de manière extrêmement explicite, et il est donc faux de dire qu'il conçoit le fondement de l'induction « d'une manière rarement approchée par ses devanciers ». Au contraire, comme on l'a vu, d'al-Fārābī à Faḫr al-Dīn al-Rāzī, en passant par Avicenne et Averroès, l'induction a été pensée, théorisée et a fait l'objet de multiples développements critiques. Isoler Ibn Khaldûn du milieu intellectuel dans lequel il s'est formé, et en faire une exception, est une des manières par lesquelles les commentateurs ont tenté de le rapprocher de la modernité européenne : il est censé avoir formalisé des lois de l'histoire ou de la société, sur le modèle des lois mécaniques de la nature que conceptualiseront Galilée et Newton. Une fois dit qu'il n'y a pas de mathématisation de la nature chez Ibn Khaldûn, il nous faut comprendre le sens de ce qu'Ibn Khaldûn entend par « *tanāsub bayna l-ašyā'* » (la concordance entre les choses) et revenir sur les usages explicites et implicites qu'il fait de l'induction.

Voici le relevé de l'ensemble des usages de *istiqrā'* et de ses dérivés dans la *Muqaddima*. Pour une traduction assez neutre, j'ai choisi de le rendre la plupart du temps par « observer », sauf quand il semble désigner véritablement un procédé inductif qu'on peut difficilement rendre par la simple observation.

---

p. 184 : al-*tanāsub bayna l-ašyā' huwa sabab al-ḥuṣūl ʿalā l-maǧhūl min al-maʿlūm al-ḥāṣil li-l-nafs*. La traduction d'A. Cheddadi est erronée ici, il s'agit de parvenir à l'inconnu au moyen du connu, et non de « déduire le connu de l'inconnu » (*LE*, I, p. 367).

Exemple 1
Il existe bien [une autorité] chez certains animaux étrangers [à l'espèce humaine], suivant ce qu'ont rappelé les philosophes (*al-ḥukamā'*), comme chez les abeilles et les sauterelles, dans la mesure où l'on a pu observer empiriquement (*ustuqriya*) chez elles une forme de commandement (*ḥukm*), de soumission (*inqiyād*) et de mimétisme (*ittibā'*) envers un dirigeant (*ra'īs*), qui se distingue parmi eux par ses dispositions naturelles (*ḫalq*) et son corps[105].

Exemple 2
Ces choses s'observent (*ustuqriya*) chez les peuples (*al-umam*) du passé dans lesquels on trouve beaucoup [d'exemples] de ce que nous avons dit et décrit[106].

Exemple 3
Nous avons observé (*istaqra'nā*) dans le peuplement (*al-'umrān*) que l'État, s'il est désorganisé (*iḫtalla*) et s'effondre (*intaqaḍat*), la population ('*umrān*) de la cité qui a servi d'assise à son pouvoir (*al-miṣr al-laḏī yakūn kursiyy^an li-sulṭānihā*) s'effondre [avec lui][107].

Exemple 4
Les prophètes également nient l'importance des astres et leur influence, et l'observation (*istiqrā'*) des lois religieuses témoigne de cela[108].

Exemple 5
C'est ce qui est arrivé à tous les peuples qui ont vécu sous l'oppression et la tyrannie. On peut voir cela pour toute personne sous autorité [d'un tiers]. On trouve cela par l'observation (*istiqrā'^an*)[109].

Exemple 6
[Abū l-Aswad al-Du'alī] s'efforça de fixer [la grammaire] dans des règles obtenues par induction (*al-mustaqra'a*)[110].

Exemple 7
Ils rassemblent [pour la science de l'*adab*] les paroles que les Arabes connaissent par cœur, par le moyen desquels ils acquéraient une compétence (*malaka*) en

105 *Muqaddima*, I, p. 69, *LE*, I, p. 263.
106 *Muqaddima*, I, p. 235, *LE*, I, p. 403.
107 *Muqaddima*, II, p. 231 ; *LE*, I, p. 750.
108 *Muqaddima*, III, p. 191 ; *LE*, I, p. 1046.
109 *Muqaddima*, III, p. 224 ; *LE*, I, p. 1079.
110 *Muqaddima*, III, p. 238 ; *LE*, I, p. 1092.

poésie d'un niveau élevé, ainsi qu'en prose rimée (*saǧʿin*) avec une excellence équivalente. [Ils rassemblent également] des problèmes relatifs à la langue et à la grammaire qui sont dispersés dans des textes séparés, dans lesquels celui qui examine (*al-nāẓir*) peut observer (*yastaqriʾ*) la plupart du temps une grande partie des règles de la langue arabe[111].

Exemple 8

Peut-être que si nous nous préoccupions de la langue arabe à notre époque et que nous observions ses règles (*istaqraʾnā aḥkāmahu*) nous aurions observé que les flexions casuelles, qui ont perdu leur signification, ont été remplacées par d'autres présentes dans la langue, selon d'autres modalités qui ont leurs règles propres[112]. On trouvera peut-être des voyelles finales dont la règle d'application diffère de celle de la langue originelle des Muḍar. Les langues et les habitus linguistiques ne se font pas en vain[113].

Exemple 9

On s'est préoccupé de la langue des Muḍar en raison de la loi religieuse, comme nous l'avons souligné, cela a été pris en charge par le moyen de l'induction (*al-istiqrāʾ*) et de la déduction (*al-istinbāṭ*)[114].

---

111 *Muqaddima*, III, p. 248 ; *LE*, I, p. 1103.

112 L'arabe est ici difficile à traduire et la traduction d'A. Cheddadi, qui semble plus proche du texte original, diffère de celles de V. Monteil (*Discours*, p. 980) et F. Rosenthal (*The Muqaddimah*, III, p. 347). La phrase problématique en arabe donne : *naʿtāḍ ʿan al-ḫarakāt al-iʿrābiyya al-latī fasadat fī dalālatihā bi-humūr aḫrā wa-kayfiyyāt mawǧūda fihi*. A. Cheddadi rend cela par : « nous aurions remplacé les flexions qui ne remplissent plus leur rôle par d'autres choses et d'autres modalités qui existent dans cette langue, et qui ont leurs propres règles ». C'est en effet proche de l'arabe qui donne bien au départ *naʿtāḍ*, forme 8 de la racine ʿ w ḍ, qu'on peut comprendre ici comme un équivalent de sa forme 2 et qui signifie l'action de substituer ou de compenser. Toutefois, on ne voit pas bien pourquoi Ibn Khaldûn parlerait ici de l'action de remplacer volontairement certaines flexions casuelles par d'autres. En revanche, le fait de constater le remplacement d'une pratique vocale et linguistique par une autre prend tout son sens au sein d'un chapitre qui parle de l'évolution de la langue. Bien que plus éloigné du sens arabe littéral apparent, j'opte donc pour cette deuxième option.

113 *Fa-laysat al-luġāt wa-malakātuhā maǧǧān*[an]. A. Cheddadi et F. Rosenthal traduisent *maǧǧān* par « hasard », V. Monteil par « gratuit » (ce qui obscurcit le sens). Il me semble que l'idée de vanité traduit mieux *maǧǧān*, et qu'Ibn Khaldûn veut dire que les règles qui se sédimentent dans la langue ont une raison d'être, c'est-à-dire qu'on doit pouvoir trouver la raison d'un changement de flexion casuelle au cours du temps. *Muqaddima*, III, p. 254 ; *LE*, p. I, 1108.

114 *Muqaddima*, III, p. 254 ; *LE*, I, p. 1109.

Exemple 10

Peut-être [qu'une personne versée dans l'éloquence] sera incapable d'argumenter [en faveur de ses usages de la langue] comme le feraient les personnes qui connaissent les règles de la grammaire et de la rhétorique. C'est en effet parce que ces règles sont obtenues par induction (*istiqrā'*), tandis [dans le cas de l'éloquence] il s'agit de quelque chose d'intuitif (*wiǧdānī*) qui s'obtient par la pratique de la parole des Arabes jusqu'à devenir comme l'un d'entre eux[115].

Ce qu'il y a de commun à l'ensemble de ces usages, c'est l'idée de passer en revue une multiplicité et d'en dégager une unité sous forme de régularité. Cela n'implique pas en revanche de passer en revue l'ensemble des individus de l'espèce considérée. Il s'agit d'un usage assez ordinaire de l'induction, finalement proche de celui d'Avicenne lorsque ce dernier en critique la valeur démonstrative. Que l'ensemble des cas d'espèce ne puisse pas être passé en revue, cela relève de la nature même de l'induction dans ses usages historiographiques : l'histoire est par construction une science lacunaire et Ibn Khaldûn en avait parfaitement conscience. Parfois il précise que l'induction permet de déterminer ce qui arrive la plupart du temps, comme dans l'exemple 7 où il est question de la manière dont s'est formé la science des belles lettres (*adab*), à partir d'une inférence des règles fondées sur l'observation des usages de la langue, et de ce qu'on y retrouve « la plupart du temps » (*fī l-ġālib*).

Toujours est-il que cet usage de l'induction semble cohérent avec la critique de la causalité et des universaux. Ibn Khaldûn ne part pas du présupposé du sens du monde pour en reconstruire *a posteriori* les déterminations de manière inductive, comme si la régularité était le signe d'une causalité nécessaire. Ni la cause nécessaire et nécessitante, ni même l'essence ne se connaissent par le moyen de l'induction. On semble donc faire un pas de côté par rapport au néoplatonisme des *falāsifa*, du point de vue de la théorisation des rapports entre logique et ontologie. Ibn Khaldûn ne dégage pas des causes ni même des universaux au moyen de l'induction, mais uniquement des régularités d'habitude. Voyons si son usage de *taǧriba* diffère de celui d'*istiqrā'*.

115 *Muqaddima*, III, p. 265 ; *LE*, I, p. 1118.

3.5 Usages de la notion de taǧriba chez Ibn Khaldûn

Exemple 1
Ce qui témoigne de cela[116] c'est la connaissance empirique (*taǧriba*) de toutes les générations de ces peuples[117].

Exemple 2
Emploie pour [ton peuple] ceux qui sont doués de clairvoyance (*ḏawī l-raʾī*), aptes au bon gouvernement (*al-tadbīr*), ont une bonne connaissance empirique (*taǧriba*), de l'expérience (*ḫibra*) et qui sont versés dans la science de l'art de gouverner (*ʿilm al-siyāsa*) et connaissent la juste mesure (*al-ʿafāf*)[118].

Exemple 3
Chez les citadins les plus lucides et expérimentés (*ḏawī l-baṣar wa-l-taǧriba*), on sait bien que l'accaparement des denrées agricoles pour spéculer sur la hausse des prix est nuisible[119].

Exemple 4
Les Bédouins, parmi les hommes qui peuplent cette terre, (*wa-li-l-bādiyya min ahli l-ʿumrān*) ont une médecine fondée, dans la plupart des cas, sur une expérience limitée à quelques cas individuels (*taǧriba qāṣira ʿalā baʿḍ al-ašḫāṣ*). Cette médecine circule par la transmission des vieilles personnes de la région[120].

Exemple 5
C'est ce qu'a dit l'auteur du *Ġāya*[121] ainsi que d'autres spécialistes de ce sujet, l'expérience en atteste (*šahadat lahu l-taǧriba*)[122].

Exemple 6
Les anciens [astrologues] estimaient que la connaissance des puissances des astres et de leur influence (*taʾṯīr*) pouvait s'acquérir au moyen de l'expérience

116 Ibn Khaldûn parle ici de la bonne santé des populations bédouines, qu'il met en lien avec leur alimentation frugale.
117 *Muqaddima*, I, p. 141 ; *LE*, I, p. 321.
118 *Muqaddima*, II, p. 119 ; *LE*, I, p. 648.
119 *Muqaddima*, II, p. 272 ; *LE*, I, p. 780.
120 *Muqaddima*, p. 101 ; *LE*, I, p. 967.
121 Al-Maǧrīṭī (m. 1007), *Ġāyat al-Ḥakīm*. Traité de magie traduit en latin sous le nom de *Picatrix*, et attribué à al-Maǧrīṭī (le Madrilène).
122 *Muqaddima*, III, p. 113 ; *LE*, I, p. 976.

> (*taǧriba*). Toutefois, la totalité des générations humaines (*al-aʿmār kulluhā*) réunies ne suffirait pas à obtenir cette connaissance. En effet, l'expérience (*al-taǧriba*) doit se répéter un grand nombre de fois pour pouvoir aboutir à une connaissance (*ʿilm*) ou à une conjecture (*ẓann*)[123].

De tous ces exemples, on voit que *taǧriba* désigne la répétition dans le temps qui permet d'aboutir à un savoir. La meilleure traduction serait probablement « connaissance empirique ». Alors que, chez Avicenne, le concept de *taǧriba* est plus fort que celui d'*istiqrāʾ*, le premier désignant une organisation des conditions de l'expérience, qu'on est tenté de traduire par expérimentation, là où le dernier désigne seulement la connaissance naïve par la répétition, c'est l'inverse chez Ibn Khaldûn. Le concept de *taǧriba* renvoie aux conditions naïves de l'expérience répétée, vis-à-vis de laquelle n'importe quel être humain est capable de former des conjectures, tandis que celui d'*istiqrāʾ* désigne une opération intellectuelle qui consiste à ramener le multiple à l'unité. Mais la différence entre les deux est de degré et non de nature, elle ne recoupe pas la distinction que perçoivent les spécialistes d'Aristote entre la méthode de la *Physique* et celle de l'*Organon*, la première n'étant qu'une « première élaboration cognitive » qui n'aboutit pas au véritable universel[124]. Une étude un peu minutieuse des usages de ce concept montre qu'il ne désigne pas chez Ibn Khaldûn une saisie de l'universel, comme c'est le cas chez Averroès.

Dans les exemples des usages du concept de *taǧriba*, j'ai volontairement laissé de côté le chapitre 3 de la sixième partie, portant spécifiquement sur le développement de ce que j'ai traduit par « raison empirique » (*al-ʿaql al-taǧrībī*). La raison empirique se développe par le moyen de l'expérience et de la sensibilité, elle consiste en tout premier lieu à fuir le nuisible (*al-mafāsid*) et rechercher l'utile (*al-maṣāliḥ*) par le moyen d'un ordonnancement des actions et des pensées (*intiẓām al-afʿāl wa-tartībuhā bi-l-fikr*). Les pensées ainsi ordonnées proviennent directement des sens et dérivent de l'expérience (*kullu* [*hāḏihi al-maʿānī*] *tudrak bi-l-taǧriba wa-bihā tustafād*). En effet, ces idées ne sont pas des universaux, mais des idées particulières qui représentent des sensibles (*maʿānī ǧuzʾiyya tataʿallaq bi-l-maḥsūsāt*). Cette raison empirique se développe quant aux choses d'abord, quant aux personnes ensuite, car il y a également une connaissance des interactions sociales, essentielle au développement du politique. La raison empirique se développe donc par la répétition d'expériences dans le temps. Ibn Khaldûn insiste sur le temps nécessaire pour

123 *Muqaddima*, III, p. 187 ; *LE*, I, p. 1042.

124 L'expression est de C. Cerami qui discute ce problème chez Aristote ainsi que la manière dont Averroès le comprend. Voir *Génération et substance*, op. cit., p. 318.

forger sa raison par le moyen de l'expérience : « tout ce que permet l'expérience (*taǧriba*) requiert du temps ». L'introduction du temps est importante et même centrale, car le temps implique la finitude qu'Ibn Khaldûn reproche aux philosophes (*al-falāsifa*) de nier. L'expérience se déploie dans le temps, et elle est le seul moyen de rechercher des régularités empiriques. Il y a bien des raccourcis, comme celui de la transmission et de l'enseignement par un maître, nécessaire pour Ibn Khaldûn[125], mais le cadre temporel dans lequel se forme la connaissance humaine ne saurait être nié.

Jusque-là, ce concept d'expérience que développe Ibn Khaldûn, qui en fait un élément essentiel du développement de la raison, pourrait tout à fait être aristotélicien[126]. L'expérience (*empeiria*) est ce qui permet de passer de la multiplicité des impressions sensibles, séparées les unes des autres, à l'unité d'une régularité[127]. L'expérience c'est à proprement parler le constat de régularités phénoménales, sans encore fournir la cause, ce qui sera le rôle de la réflexion dans l'art (*techné*)[128]. L'expérience décrit bien un ordre des pensées qui correspond à l'ordre phénoménal tel qu'il a été observé, sans qu'il y ait encore une réflexion sur la cause. Ibn Khaldûn également, dans le chapitre sur la raison empirique, explique que la réflexion sur les causes n'intervient que par le moyen de l'intelligence spéculative, celle dont on fait usage dans les sciences. L'influence de l'aristotélisme est évidente, et on voit qu'il pense dans un cadre dans lequel la philosophie avicennienne est presque devenue paradigmatique, tant elle imprègne l'ash'arisme philosophique qu'il reçoit notamment de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Il ne témoigne toutefois pas, dans son usage des concepts d'induction (*istiqrā'*) et d'expérience (*taǧriba*), d'une allégeance à Avicenne ni à Averroès : à aucun moment il ne fait usage de l'induction pour atteindre un universel réel. En revanche, son usage de l'induction correspond à une catégorie d'induction pensée par les philosophes, celle d'induction déficiente ou incomplète (*nāqiṣ*) qui aboutit à une connaissance probable (*ẓann*). Ce type d'induction était théorisé tant par les *falāsifa* dans leurs travaux sur la logique, comme par exemple chez Avicenne, que par les *mutakallimūn* modernes, comme al-Rāzī[129]. Ce qui diffère d'Avicenne, c'est que l'induction incomplète est, pour les hommes ordinaires (qui n'ont pas accès à l'invisible), le seul moyen d'accé-

125 C'est sa thèse développée dans le *Shifā al-Sā'il*, op. cit.

126 Conformément au concept d'expérience (*empeiria*) qu'Aristote développe en *Métaphysique*, A1.

127 *Métaphysique*, A1, 980b, tr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, op. cit., p. 1738.

128 *Métaphysique*, A1, 981a, Ibid., p. 1738.

129 Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Manṭiq al-Kabīr*, ed. Alī Dūrūstūwī, Riyad, Dār Fāris li-Ba'ṭ al-Turāṭ wa-Ta'ṣīl al-fikr, vol. 2, 2022, p. 350.

der à la connaissance, tandis qu'elle est un instrument de raisonnement de la « multitude » (*ǧumhūr*) chez Avicenne[130], c'est-à-dire une méthode dialectique de parvenir au notoire et non au vrai[131]. Chez Ibn Khaldûn, la multitude, qui n'a pas accès à l'invisible, inclut les philosophes, c'est-à-dire la méthode des sciences rationnelles. On peut dire que, méthodologiquement, il emprunte beaucoup à ce cadre avicennien, dans lequel les règles générales sont établies à partir de la répétition de cas particuliers. La différence principale est qu'Ibn Khaldûn s'en tient à cette économie du savoir, dans laquelle la connaissance de l'invisible, celle qu'ont les prophètes, n'est, pour Ibn Khaldûn, pas accessible aux hommes. Il en va de même dans le cas de l'induction : elle n'est ni un moyen d'accéder à un universel naturel, ni l'instrument de connaissance de la multitude par opposition aux philosophes, mais la seule manière par laquelle on peut connaître rationnellement les régularités du monde sensible.

130 Pour une discussion de la traduction de *ǧumhūr*, voir le commentaire de F. Mlih à sa traduction du *Kitāb al-Ǧadal*, dans Avicenne, *La dialectique*, op. cit., p. 193-194.

131 Avicenne, *La dialectique*, trad. F. Mlih, op. cit., p. 163-164.

CHAPITRE 5

Histoire de la nature, nature de l'histoire

1 Introduction

Ibn Khaldûn a-t-il appliqué des lois de la « Nature » à l'histoire, comme beaucoup de commentateurs l'ont dit ? Si tel était le cas, il aurait, d'une certaine manière, annihilé le temps, le prenant comme simple mesure extérieure aux événements qui, eux, se déroulent selon une logique *naturelle* et non *temporelle*. Nous verrons qu'il n'en est rien. Le concept de nature (*ṭabīʿa*) employé par Ibn Khaldûn est très différent de la « Nature » des Modernes desquels on a voulu le rapprocher, et s'inscrit au contraire dans une tradition hellénistique revisitée par la philosophie et la théologie islamiques. Si faire une science de l'histoire implique un certain usage du concept de nature, c'est en tant que régularité phénoménale et téléologique, et non en tant que totalité homogène et ontologiquement déterminée. Ainsi, contre ce que dit Aristote, l'histoire peut être autre chose qu'un réservoir d'exemples à valeur universelle, et contenir *en elle-même* sa propre valeur de vérité, qui dépend de coordonnées temporelles.

Il a été plusieurs fois dit qu'Ibn Khaldûn appliquait à l'histoire les principes d'une causalité naturelle, comme s'il avait découvert avant l'heure les principes d'une science positive de l'histoire. Nous avons vu dans la première partie qu'il utilisait tout autant le concept de nature que celui d'habitude, les deux ne s'excluant pas, mais trouvant leur cohérence dans un double régime de vérité, occasionaliste et naturaliste. Dans cette partie, il s'agira de dénouer des ambiguïtés épistémiques liées aux traductions modernes de la *Muqaddima*. Le problème n'est pas uniquement lié à la traduction à proprement parler, mais à la compréhension d'un concept dans un réseau de significations qui lui est propre. Traduire implique parfois le déplacement d'un terme dans un réseau de significations qui lui donnent son sens. Or, ce problème se trouve également au sein d'une même langue dont les usages ont varié au cours du temps. Le concept de nature, d'apparence simple et universelle, peut conduire à des dérives sémantiques si on en fait un usage acritique, du même type de celles qu'on verra à propos de celui de civilisation. Si Ibn Khaldûn a pu être modernisé, usant de la notion de nature pour parler de l'histoire, et donc, en apparence, appliquant la causalité naturelle à l'histoire, c'est parce que le concept de nature est déjà pensé comme un concept moderne. C'est ainsi qu'un historien comme Gabriel Martinez-Gros oppose la lecture incertaine de la Bible par les théologiens, à la lecture certaine des mathématiciens « de l'autre livre divin »,

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-009

celui de la nature, et peut comparer la *Muqaddima* au *Saggiatore* de Galilée[1]. La référence n'est pas anecdotique, elle traduit le cadre de pensée de toute une génération de commentateurs d'Ibn Khaldûn, qui en font un penseur plus ou moins déterministe, appliquant des lois naturelles à l'histoire[2]. Tout se passe comme si Ibn Khaldûn était « naturaliste », en un sens tout à fait moderne, et qu'il dégageait dans l'histoire précisément « ce que les Européens ont appelé lois naturelles »[3].

2 La *ṭabīʿa* et la *phusis*

2.1 La finitude du monde : critique de la thèse d'al-ʿĀlim

Un des premiers, à ma connaissance, à avoir parlé d'une application des lois de la nature à l'histoire chez Ibn Khaldûn, est Muḥammad Amīn al-ʿĀlim, dans un article en arabe paru en 1978[4]. Sa thèse mérite d'être discutée, d'une part parce qu'elle a été, consciemment ou non, largement reprise depuis, d'autre part parce qu'il fait l'effort de rechercher les conditions de possibilité de cette application dans la culture arabe et islamique. Certes, cette lecture était préparée par celle de Muhsin Mahdi, qui a tout fait pour voir en Ibn Khaldûn un disciple d'Averroès. L'historien maghrébin aurait ainsi été le penseur du concept de nature plutôt que de celui d'habitude, davantage utilisé par les théologiens. Un passage de la *Muqaddima*, cité par al-ʿĀlim, témoigne de manière particulièrement saisissante du type de lecture dont Ibn Khaldûn a alors fait l'objet :

> Le monde des éléments – avec tous les êtres qui s'y trouvent, tant les essences que leurs modalités – est soumis à la corruption. Tous les êtres qui viennent à être, comme les minéraux, les plantes et l'ensemble des animaux, y compris l'homme, sont corruptibles, comme l'expérience en témoigne. Et il en va ainsi des modalités qui leurs sont attachées, particulièrement celles qui concernent l'homme. Les sciences naissent puis disparaissent, et ainsi en va-t-il des arts et de tout ce qui leur est semblable[5].

1 G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam*, op. cit., note 3 p. 49.

2 G. Lelli voit ainsi dans la *muṭābaqa* une véritable « loi de l'histoire », et dans la catégorie du « possible » utilisée par Ibn Khaldûn une nécessité, qui s'intègre dans le cadre « finaliste » de la causalité aristotélicienne. Voir G. Lelli, « Intersections between Social and Scientific Thought », op. cit., p. 146-189.

3 S.F. Dale, « Ibn Khaldûn : The Last Greek and the First Annalist Historian », op. cit., p. 436.

4 M.A. al-ʿĀlim, « Muqaddima Ibn Khaldûn – madḫal ibistīmūlūǧī », op. cit.

5 *Muqaddima*, I, p. 221 ; *LE*, I, p. 392. « Tout ce qui leur est semblable » : Ibn Khaldûn évoque pro-

La première phrase a une tournure étrange en arabe, et a pu être interprétée comme voulant dire le contraire de ce qu'elle signifie réellement. Muḥammad Amīn al-ʿĀlim affirme que, dans l'histoire, telle que la conçoit l'historien maghrébin, il n'y a pas de place pour le hasard. Al-ʿĀlim a bien compris que pour étayer son propos il fallait montrer, contre les apparences, qu'Ibn Khaldûn croyait à l'éternité du monde, conformément à la doctrine des *falāsifa*. Or, il fonde sa thèse sur une réinterprétation de la première phrase du passage cité. Voici ce que dit la phrase en arabe : *iʿlam anna al-ʿālam al-ʿunṣurī bimā fīhi kāʾin fāsid lā min ḏawātihi wa-lā min aḥwālihi*. Abdesselam Cheddadi la traduit ainsi :

> Le monde des éléments, avec tout ce qui s'y trouve, est soumis à la génération et à la corruption, aussi bien ses essences que ses conditions[6].

Rosenthal traduit ainsi :

> It should be known that the world of the elements and all it contains come into being and decays. This applies to bot hits essences and its conditions[7].

Enfin, voici comment De Slane l'a traduite :

> Le monde formé des (quatre) éléments et ce qu'il renferme sont sujets à la corruption tant dans leur essence que dans leurs accidents[8].

Tous les traducteurs ont donc interprété cette phrase comme signifiant que l'essence du monde et ses éléments sont corruptibles. Al-ʿĀlim y voit une erreur de traduction, comme si les traducteurs avaient corrigé la phrase arabe comme suit, en supprimant la double négation : *iʿlam anna l-ʿālam al-ʿunṣurī bimā fīhi kāʾin fāsid ~~lā~~ min ḏawātihi wa ~~lā~~ min aḥwālihi*. Selon lui cette correction, en supprimant les deux négations (*lā min… .wa lā min*) n'est pas justifiée, et cette affirmation d'Ibn Khaldûn doit être interprétée comme signifiant que les éléments du monde sont corruptibles, mais pas le monde lui-même. De cette façon, il peut affirmer que l'éternité du monde est fondée dans l'éternité des lois

---

bablement ici l'ensemble des activités et créations humaines. Non seulement les sciences et les arts mais également les modes de vie, les mœurs, les habitudes etc.

6 *LE*, I, p. 392. On peut aussi citer la traduction de Monteil : « Le monde des éléments naît et meurt – tant en ce qui concerne ses essences que ses conditions » (*Discours*, p. 211).

7 *The Muqaddimah*, I, p. 278.

8 *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, tr. De Slane, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Reproduction photomécanique (Édition complétée le 1er mars 2006 à Chicoutimi, Québec), 1934, vol. I, p. 294.

de la nature qu'Ibn Khaldûn applique à l'histoire. Cependant, cette interprétation ne semble pas correspondre à l'ensemble de la *Muqaddima* qui théorise la finitude de l'être. De plus, syntaxiquement, la phrase originale peut aussi bien être écrite et comprise de la manière dont tous les traducteurs l'ont comprise, selon l'interprétation originelle de De Slane[9]. Donc, s'il est vrai, comme l'a supposé al-ʿĀlim, que la thèse de l'éternité du monde est une condition nécessaire de l'application de la causalité naturelle aristotélicienne à l'histoire, l'adventicité du monde invaliderait cette transposition causale. Le problème de l'éternité ou de l'adventicité du monde est paradigmatique de la différence de point de vue du *kalām* et de la *falsafa*. Ibn Khaldûn ne pouvait pas ignorer ce débat structurant la « crise d'ambiguïté » que traverse la philosophie arabe dans l'Islam post-classique, déjà évoquée dans la première partie. Toutefois, il est permis de penser qu'il ne pense ici qu'au monde sublunaire, laissant la possibilité ouverte à une éternité du monde des sphères célestes. La question de l'éternité ou de l'adventicité du monde ne semble pas avoir été tranchée dans la philosophie en contexte islamique post-classique (incluant donc le *kalām*). D'une part, cette question métaphysique fait précisément partie de celles qu'Ibn Khaldûn considère hors de portée de la raison humaine. D'autre part, il compare les États à des individus du point de vue même de leur finitude, comme l'indique le titre du chapitre 12 de la troisième partie de la *Muqaddima* : « *fī anna al-dawla lahā aʿmār ṭabīʿiyya kamā li-l-ašḫāṣ* » (l'État a une durée de vie naturelle, comme les êtres humains)[10]. Enfin, la science de l'histoire qu'il développe requiert, par construction, une étude du particulier et du fini dans son évolution temporelle, celle-là même qu'Aristote excluait du domaine de la science, comme nous le verrons.

2.2 La nature, al-ṭabīʿa et al-fiṭra

Une fois établi que, pour Ibn Khaldûn, le monde est adventice, il nous faut examiner son concept de nature. Dans la mesure où il a souvent fait l'objet d'un rapprochement avec la science moderne, je tenterai une approche comparative du concept de nature d'Ibn Khaldûn avec celui de la science moderne, tel qu'on le voit émerger chez Galilée entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle. La nature n'est pas une donnée empirique universelle, dont tout le monde devrait faire l'expérience, ni une donnée immédiate de la conscience. La nature est un concept, et, comme tout concept, elle dépend d'un réseau sémiotique, étroitement lié à une

9 Voir la note 2 où De Slane explique la tournure singulière de l'expression. Je remercie Ilyass Amharar de m'avoir éclairé sur la syntaxe arabe particulière de cette phrase.

10 *Muqaddima*, I, p. 287 ; *LE*, I, p. 439.

langue, à une histoire et à un imaginaire. Il est difficile de parler de « nature » de manière générale, intemporelle et atopique. La science européenne moderne s'est développée sur la base d'une certaine conception de la nature, apparue en Europe à la fin du Moyen Âge : celle d'une nature homogène, extérieure à l'homme et soumise à des lois nécessaires et immuables. Il est probable que les Occidentaux ont tellement hérité de cette « nature » que les traductions littérales perdent tout sens dans notre langue. La *phusis* des Grecs est-elle la « nature » ? La *ṭabīʿa* des Arabes médiévaux est-elle la « nature » ? Comment restituer le sens d'un concept, quand on reconnaît qu'il dépend d'un imaginaire et d'un environnement sémiotique étrangers à la culture dans laquelle on espère le traduire[11] ?

La notion de nature, telle qu'elle apparaît chez Ibn Khaldûn, sera analysée, et les enjeux épistémologiques qu'elle implique seront identifiés à partir d'un regard décentré de la modernité européenne. Le terme arabe *ṭabīʿa*, généralement traduit littéralement par « nature », a servi à traduire la *phusis* des Grecs. Il ne désigne pas l'ensemble du monde non-humain, en tant qu'objet d'investigation[12]. La traduction arabe du grec *phusis* servait, chez les philosophes arabes et dans la tradition aristotélicienne, à désigner le principe de mouvement des choses qui leur appartient en propre[13]. Cependant, Jon McGinnis remarque à juste titre que « *ṭabīʿa* est dérivé du verbe arabe *ṭabaʿa*, *yaṭbaʿu*, *ṭabʿ*, qui signifie être scellé, estampillé ou imprimé (de l'extérieur) et qui transmet donc également le sens d'être fait ou créé de manière à agir d'une manière déterminée ». Ainsi, « si la notion de nature en tant que principe et cause est explicite dans les définitions philosophiques grecque et arabe de la nature, la version arabe comporte en outre le sens implicite qu'une nature est imposée de l'extérieur, que ce

11 A. al-Azmeh procède à une mise en garde épistémique quant à l'emploi acritique du concept de nature. Voir *Arabic Thought and Islamic Societies*, op. cit., p. 9. A. Lovejoy et G. Boas identifient quant à eux pas moins de 66 usages différents de la notion de nature dans la pensée antique (*Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Book, 1973, p. 447-456).

12 Sur la *phusis* et l'évolution du terme chez Aristote, Alexandre, Simplicius puis dans la philosophie arabe, voir l'article de C. Genequand, « Quelques aspects de l'idée de nature, d'Aristote à Al-Ghazâlî », *Revue de théologie et de philosophie*, 116, 1984, p. 105-129.

13 Avicenne, *al-Šifāʾ*, *al-samāʿ al-ṭabīʿī*, dans The *Physics of the Healing*, ed. et traduction J. McGinnis, Utah, Brigham Young University Press, 2009, p. 40 (texte anglais) / 41 (texte arabe). La référence d'Avicenne est Aristote, *Physique*, II, 1, 193a (Paris, Vrin, tr. A. Stevens, 1999, p. 98-99). Pour un résumé des discussions autour de cette notion entre théologiens et philosophes, voir M. Bernand, « La critique de la notion de nature par le kalam », *Studia islamica*, 51, Leiden, Brill, 1980, p. 59-105.

soit par Dieu ou par un autre agent, et que ce n'est qu'une fois qu'une chose est ainsi imprimée que sa nature agit en tant que cause des diverses activités naturelles qui en découlent »[14]. Dans le Coran, la racine *ṭ-b-ʿ* n'est effectivement jamais utilisée comme synonyme de nature, mais plutôt dans son sens premier de « sceau spécifique apposé sur les cœurs des incroyants et des réprouvés »[15]. Toutefois, on ne peut pas déduire la signification du terme chez les philosophes et théologiens arabes de son seul usage coranique. La conception coranique originelle de la nature n'inclut pas la notion d'autonomie, mais au contraire celle de dépendance. En accord avec cette interprétation d'une nature soumise à l'omnipotence divine, certains des premiers théologiens aš*ʿ*arīte ont refusé d'accorder une réalité aux « natures » et ont réfuté ce concept en tant que désignation d'un pouvoir autonome des choses, qu'ils percevaient comme un défi à l'omnipotence de Dieu[16]. Avicenne définit la « nature » au livre I de la *Physique*, en citant la *Physique* d'Aristote, comme le premier principe du mouvement[17]. Ibn Khaldûn a hérité d'une tradition théologique et philosophique qui utilisait le concept de nature au sens d'un ensemble de caractéristiques. Son usage oscille entre deux significations : d'une part, la nature désigne les éléments

14 J. McGinnis, « Natural Knowledge in the Arabic Middle Ages », dans P. Harrison, R.L. Numbers, M.H. Shank (dir.), *Wrestling with Nature. From Omens to science*, Chicago, University of Chicago Press, 2022, p. 59-82, p. 63. C. Genequand perçoit une anticipation de l'analogie de la nature et du sceau chez Simplicius, pour qui la nature produit ses effets comme « le sceau imprime sa marque dans la cire » (C. Genequand, « Quelques aspects de l'idée de nature », op. cit., p. 119-120). Pour une énumération médiévale des différents sens de la notion de nature, voir Abū al-Barakāt al-Baġdādī, *Kitāb al-Muʿtabar*, Ispahan, Université d'Ispahan, 1939, II, p. 4-6.

15 G. Gobillot, « La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans », *Cahier des annales islamologiques* (18), Institut français d'archéologie Orientale, Le Caire, 2000, p. 112. J. Berque semble associer la conception de la « nature » d'Ibn Khaldûn à l'usage coranique dans « La connaissance au temps d'Ibn Khaldoun », dans *Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1967, p. 44 : « Cette nature, il est vrai, n'est pas tout à fait la *physis*. Elle est plutôt « caractère » imprimé par Dieu – ce qu'implique la racine t b ʿ – que vitalisme fondamental. Mais la notion s'est, chez les *falāsifa*, rapprochée de celle des Grecs ».

16 F. Griffel, « Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna », *Muslim World* (CII), 2011, p. 1-32, p. 8.

17 Avicenne a énuméré 4 types de puissance juste avant : une puissance de laquelle découle nécessairement un acte sans volition (comme la pierre dont la nature est de tomber), une qui implique une volition, comme le mouvement des astres dû à l'âme céleste, une puissance sans volonté dont le mouvement varie, comme la croissance des plantes (l'âme végétative), une puissance animale nommée âme animale. Sur la nature chez Aristote, Avicenne et Averroès, voir C. Belo, « The Concept of Nature in Aristotle, Avicenna and Averroes », dans *Kriterion : Journal of Philosophy*, 56 (131), 2015, p. 45-56.

matériels d'un composé[18], d'autre part, elle désigne une qualité, ce qui implique une manière d'interagir avec d'autres éléments. Parfois, il semble qu'elle renvoie à la matière, parfois au composé de la matière et de la forme[19]. Selon cette acception, Ibn Khaldûn désigne les caractéristiques de l'objet, dans la mesure où il est en relation avec d'autres objets, comme on le voit dans un passage déjà cité :

> En effet, tout ce qui vient à l'existence, qu'il s'agisse d'un étant (*ḏāt*) ou d'un acte (*fiʿl*), a nécessairement une nature propre à ce qu'il est (*fī ḏātihi*) et aux modalités (*aḥwāl*) qui y sont attachées[20].

Ainsi, le concept de nature est différent de celui d'essence ou d'être individuel (*ḏāt*[21]). L'essence est la différence spécifique, c'est ce qui fait l'unité de l'objet considéré dans ce qu'il a de distinct des autres. Sa nature est l'ensemble des caractéristiques d'une espèce, dans ses rapports avec les autres espèces. L'essence de l'homme, ce qui le distingue dans son genre, c'est la pensée et la puissance de sa perception intellectuelle[22]. Mais sa nature – ou sa condition – est l'ensemble de ses interactions possibles avec le monde. La nature d'une chose englobe donc son essence et ses accidents :

> Toute réalité intelligible (*mutaʿaqqala*[23]) naturelle requiert qu'on étudie les accidents attachés à son essence (*ḏāt*)[24].

---

18 Il l'utilise dans ce sens dans le chapitre sur l'alchimie (*Muqaddima*, III, p. 194 ; *LE*, I, p. 1049).

19 La polysémie est présente dans la *Physique* d'Aristote : « La nature se dit donc d'une certaine façon comme la matière prochaine substrat de chacune des choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement, mais, d'une autre façon, c'est la forme et la spécificité conforme à la raison d'être » (193a, tr. A. Stevens, op. cit., p. 98-99).

20 *Muqaddima*, I, p. 53 ; *LE*, I, p. 252.

21 J'ai déjà parlé de la difficulté de traduction de ce terme dans la première partie. Les *falāsifa* emploient plus volontiers *māhiyya* pour désigner la quiddité.

22 *Muqaddima*, II, p. 337 ; *LE*, I, p. 832.

23 F. Rosenthal et A. Chedaddi lisent *mutaʿallaqa* (lié, dépendant) au lieu de *mutaʿaqqala*, (rationnel, intelligible). Quatremère et Wāfī lisent *mutaʿaqqala*, suivis par I. Chabbouh et I. Abbas (*Muqaddima*, I, p. 61) ; et cela a plus de sens dans un passage où Ibn Khaldûn parle de la manière dont nous pouvons connaître les réalités naturelles. Pour la traduction de F. Rosenthal, voir *The Muqaddimah*, (1958, I, 79).

24 Ici je renvoie à l'édition d' I. Chabbouh et I. Abbas, *Muqaddima*, I, p. 61 (ed. Cheddadi, *Muqaddima*, I, p. 57) ; *LE*, I, p. 256.

La nature est donc plus large que l'être individuel ou l'essence, car elle inclut les accidents. Le terme *ṭabīʿa* et ses dérivés ne portent pas de connotation morale, ni ne s'opposent nécessairement aux créations humaines, comme Aristote oppose l'artificiel et le naturel[25] : la société urbaine est qualifiée de naturelle, tout autant que la société bédouine[26]. L'antériorité chronologique des sociétés bédouines sur les sociétés urbaines n'implique donc pas que ces dernières soient moins naturelles que les premières. Simplement, pour Ibn Khaldûn, l'économie de subsistance, typique des sociétés bédouines, est la condition de possibilité logique et chronologique d'une économie plus complexe et diversifiée, caractéristique des sociétés urbaines. Lorsqu'Ibn Khaldûn parle de l'état originel de l'humain, il utilise le terme arabe *fiṭra*, dont l'usage coranique et religieux semble dominant et qui désigne la disposition originelle. Cette disposition naturelle n'est elle-même ni bonne ni mauvaise, elle est vierge, comme un vide anthropologique que seule la socialisation comblera :

> Les Bédouins sont plus proches du bien que les citadins. La raison en est que l'âme, dans son état originel premier (*ʿalā fiṭrat al-awlā*), est prête à recevoir tout ce qui peut arriver de bon ou de mauvais et laisser une empreinte sur elle. Le prophète, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui, a dit : « Tout nouveau-né naît dans un état originel (*fiṭra*). Ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un zoroastrien »[27]. Selon l'affectation première de l'âme par l'une des deux qualités morales, elle va s'éloigner de l'autre qu'elle aura des difficultés à acquérir. Ainsi, l'âme de celui qui est bon a été antérieurement habituée au bien et en a acquis la disposition (*malaka*), elle s'est éloignée du mal et il lui est difficile de s'engager sur cette voie[28].

En raison d'une *fiṭra* vide, l'homme est le produit de ses habitudes[29]. Cette conception d'une *fiṭra* vide semble proche de celle d'Al-Ġazālī :

---

25 *Physique*, Livre II, 1.

26 *Muqaddima*, I, p. 191 ; *LE*, I, p. 370.

27 *Ḥadīṯ* présent chez al-Buḫārī et Muslim, considéré comme authentique par la tradition. Pour les références exactes voir la note 1 dans l'édition d'I. Chabbouh et I. Abbas, *Muqaddima*, p. 220.

28 *Muqaddima*, I, p. 197 ; *LE*, I, p. 374. Ce *ḥadīṯ* est cité par al-Ghazali *Al-munqidh min al-ḍalāl*, op. cit., p. 11 (texte arabe). Voir également F. Griffel, « al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' », *op. cit.*, p. 6.

29 En ce sens, il ne suit pas al-Fārābī, pour qui la *fiṭra* facilite certaines actions plutôt que d'autres, ce qui signifie qu'elle n'est pas vierge. Cf. al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurrūf*, op. cit., p. 99. P. Vallat explique que chez al-Fārābī, il y a une *fiṭra* commune, qui permet la réception des intelligibles, et des *fiṭar* (pl. de *fiṭra*) qui distinguent les hommes en classes particulières. Voir P. Vallat, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie*

> Sachez que la substance d'un être humain dans la disposition originelle initiale (*fiṭra*) est créée vierge et ordinaire, sans aucune information sur le monde de Dieu[30].

Cela implique que la connaissance de l'homme ne peut se contenter d'une réflexion sur son essence, et doit être étudiée dans le cadre d'une science du peuplement humain. La *fiṭra* désigne normalement l'état originel de la créature, la *fiṭra* et la *ṭabīʿa* sont des concepts différents. Ibn Khaldûn utilise le plus souvent le concept de *ṭabīʿa* pour désigner les caractéristiques reconnaissables d'une chose, et celui de *fiṭra* pour désigner une disposition originelle, qui vient de Dieu et non de la « nature ». Ce qui est naturel, au sens de la *fiṭra*, est voué à être récupéré par les habitudes ; le vide originel de l'être humain ne se rencontre jamais dans l'expérience, toujours recouverte par l'habitude, cette seconde nature :

> L'être humain est l'enfant de ses habitudes et de ce qui lui est familier. Il n'est pas l'enfant de sa nature (*ṭabīʿa*) ou de son tempérament (*mizāǧ*). Ce qui lui est devenu familier devient son caractère (*ḫuluq*), sa disposition (*malaka*) et ses habitudes (*ʿāda*), et se substitue à sa nature (*ṭabīʿa*)[31].

Ce qui est naturel, au sens de *ṭabīʿa*, est stable : « les choses naturelles ne changent pas »[32]. Toutefois, lorsqu'il s'agit des hommes, la stabilité peut être celle d'une seconde nature. Dans une énumération des différents sens de la notion de nature, Abū al-Barakāt al-Baġdādī donne plusieurs exemples qui ont trait à la régularité de la nature[33]. C'est probablement cette différence de régula-

---

politique, Paris, Vrin, 2004, p. 223-224, et sa note dans al-Fārābī, *Le livre du régime politique*, Paris, Les belles lettres, 2023, p. 140 note 454. R.A. Von Doetinchem De Rande montre que chez Ibn Tufayl, la *fiṭra* sert à différencier l'humanité (« An exceptional sage and the need for the messenger », op. cit.). Pour Ibn Khaldûn également, les prophètes ont une *fiṭra* spécifique (*Muqaddima*, I, p. 146 ; LE, I, p. 326). Il semble que la *fiṭra* chez Avicenne soit une disposition épistémologique, comme une condition de possibilité anthropologique de la connaissance humaine. Voir D. Gutas, « The Empiricism of Avicenna », op. cit., p. 404-410.

30 Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, op. cit., p. 41. Sur la *fiṭra* chez al-Ġazālī, voir E. Pisani, *Hétérodoxes et non musulmans*, op. cit., p. 42-44.

31 *Muqaddima*, I, p. 201 ; *LE*, I, p. 377. Le mot *mizāǧ* désigne en médecine arabe un mélange d'éléments (voir I. Ormos, « The theory of humors in Islam (Avicenna) », *Quaderni di Studi Arabi*, 5, 1987, p. 601-607, p. 602). Ibn Khaldûn semble ici réfuter l'idée que l'être humain puisse se réduire à la composition matérielle de son corps.

32 *Muqaddima*, II, p. 92 ; *LE*, I, p. 623.

33 Abū al-Barakāt al-Baġdādī, *Kitāb al-Muʿtabar*, op. cit., II, p. 5.

rité qui fait que les actes volontaires en sont exclus[34]. On le voit ici, Ibn Khaldûn utilise le concept d'habitude en expliquant qu'il peut se substituer à celui de nature. On peut penser ici bien entendu au fait que, chez Aristote, l'habitude est une seconde nature[35]. On voit également la cohérence du double régime de vérité lorsqu'on considère, conformément à un aš'arisme post-ghazalien, que la nature désigne la stabilité des habitudes de Dieu[36]. En plus de cela, il est vrai qu'Ibn Khaldûn fait volontiers usage d'un concept de nature parfois proche de la *phusis* d'Aristote : la nature, cela peut être ce qui comporte en soi certaines virtualités amenées, dans un certain contexte, à se développer selon le même principe que l'entéléchie aristotélicienne. À titre d'exemple, l'habitat humain a une nature[37], ce qui implique un *telos* : la citadinité est la finalité (*ġāya*) de l'habitat et en constitue le développement final (*nihāya li-ʿumrihi*)[38].

Il est significatif ici qu'Ibn Khaldûn emploie le terme *ʿumr* pour évoquer le développement final de l'habitat humain, terme normalement utilisé pour qualifier la durée de vie du vivant. Le terme de nature est donc, ici, assez proche de l'usage aristotélicien, et ancré dans l'idée médicale de la génération et de la corruption[39]. Il est donc vrai que le concept de nature est utilisé pour désigner un certain ordre reconnaissable par l'esprit humain. Il n'est toutefois pas incompatible avec celui d'habitude, dans la mesure où, conformément à l'optique ghazalienne, il est fondé sur une théologie qui assure de la bonté de Dieu qui ne désire pas tromper ses créatures[40]. Certes, Descartes, qui a pu être considéré comme un des fondateurs de la philosophie moderne, considérait lui-même que Dieu, s'Il le voulait, pourrait faire que ce que l'on considère vrai soit faux, dans la mesure où même les vérités éternelles ont été créées et dépendent de Sa puissance[41]. Est-ce qu'il est pour autant légitime de rapprocher cette stabi-

34 P. Koetschet évoque la manière dont les médecins arabes du Moyen Âge ont envisagé la possibilité d'agir sur des « non-naturels » qui, dans ses termes, « correspondent aux facteurs extérieurs au corps sur lesquels la personne peut exercer son contrôle ». Voir P. Koetschet, « Médecine de l'Âme, médecine du corps », *Bulletin d'études orientales*, LVII, 2008, p. 155-167, p. 161.

35 L'expression « seconde nature » n'apparaît pas telle quelle chez Aristote, mais se comprend à la lumière de *Éthique à Nicomaque*, II, 1 (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Voilquin, Paris, GF, 1965, p. 51-53).

36 F. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, op. cit., 277.

37 *Muqaddima*, I, p. 53 ; *LE*, I, p. 252.

38 *Muqaddima*, II, p. 226 ; *LE*, I, p. 745.

39 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn : An Essay in Reinterpretation*, op. cit., p. 52-53.

40 Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, dans *The Incoherence*, op. cit., 17ème question, en particulier p. 170 : Dieu crée en l'homme le savoir qu'il ne trahira pas les liens de causalité apparents et évidents.

41 Cela apparaît dans la *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630. Spinoza n'avait pas de mot assez

lité des habitudes de Dieu de ce que les modernes nommeront « nature » ? En réalité, nous allons voir que les deux concepts sont incommensurables.

3 La nature, les Anciens et les Modernes

La nature est une notion polysémique et, pour Ibn Khaldûn, l'unité du Cosmos n'est pas une homogénéisation de la Nature, au sein de laquelle régneraient partout les mêmes lois, et encore moins une abstraction mathématique idéalisée. D'une manière générale, ce que l'on entend par « Nature » est hérité de la modernité européenne : c'est un ensemble homogène de phénomènes soumis à des lois, comme autant de relations causales nécessaires. La « nature » pour les Modernes, c'est l'espace homogène et isotopique de Newton, ou ce que Husserl décrit dans la *Krisis* comme une idéalisation quantitative, une « multiplicité mathématique »[42], rappelant la célèbre formule de Galilée selon laquelle le livre de la nature est écrit en langage mathématique :

> On peut bien dire que c'est seulement avec Galilée que l'idée d'une nature en tant que *monde-des-corps réellement séparé fermé sur soi* vient au jour. Ce fait – concurremment avec la mathématisation, devenue trop vite une évidence – produit comme conséquence une causalité naturelle close sur elle-même, dans laquelle tout événement reçoit une détermination univoque et a priori. (…) On trouvait bien chez les Anciens des recherches et des théories particulières sur les corps, mais non sur un monde-de-corps clos, pris comme thème d'une science universelle de la nature[43].

À proprement parler, cette conception moderne de la nature est absente de la pensée khaldûnienne – et probablement du Moyen Âge en général[44] – dans

---

dur contre cette conception de la toute-puissance divine (voir en particulier le scolie de la proposition XVII de l'*Éthique*). Ce rappel incite, me semble-t-il, à la prudence voire au scepticisme prononcé quant à l'affirmation de commentateurs qui ont perçu dans l'insistance aš'arite sur la toute-puissance divine la cause du déclin de la philosophie arabe.

42 Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 27 sq.

43 Husserl, Ibid., p. 70.

44 Cette recherche sur la conception médiévale de la nature, inspirée par la rupture des modernes que P. Descola a analysé dans *Par-delà nature et culture*, semble encore à ses débuts. Voir É. Anheim, « Les métamorphoses de la nature dans l'Europe de la fin du Moyen Âge », Dans P. Descola, *Les Natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 51. P. Descola semble reprendre à son compte l'idée de M. Merleau-Ponty, selon laquelle « Ce

laquelle l'unité du Cosmos tend à se confondre avec l'omnipotence de Dieu. Certes, les créatures de Dieu ont une unité qui les constitue, mais cette unité, dans l'islam médiéval, comme l'a bien noté Seyed Hossein Nasr, leur vient du *tawḥīd* : de l'unicité de Dieu[45]. C'est parce que Dieu est Un que l'être est unifié dans sa diversité.

Cela ne signifie pas qu'on ne puisse pas trouver dans la science médiévale, notamment chez les penseurs musulmans, des précurseurs de la science moderne. Georges Saliba note ainsi que l'unification du monde céleste et du monde sublunaire, que l'on peut attribuer à Newton et à sa loi de la gravité, qui s'applique aussi bien aux phénomènes terrestres que célestes, a été réalisée dans la science islamique par Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī au XIII^e^ siècle, qui a développé un modèle de mouvements physiques différent de celui de Ptolémée, ce qui a rendu la distinction aristotélicienne obsolète[46]. Toutefois, le concept de causalité est central dans l'émergence du concept moderne de nature, tel qu'il est cité plus haut par Husserl. Or, comme indiqué dans la première partie, il a existé dans le *kalām* post-ghazālien une épistémologie critique du concept de nature, comme monde éternel régi par une causalité nécessaire. Il ne s'agit pas ici de reprendre le préjugé selon lequel la critique ontologique de la causalité nécessaire aurait entravé le développement de la science moderne en islam. Il est d'ailleurs tout à fait étonnant que ce préjugé se répète, comme une ritournelle, alors même que l'origine de la modernité occidentale a pu être recherchée par Max Weber, dans une étude célèbre, dans une nouvelle théologie, à savoir le protestantisme, qui, justement, donnait une large place à la toute-puissance de Dieu[47].

Il y a autant de natures que d'espèces de choses, et si « les choses naturelles ne changent pas », c'est parce qu'elles portent l'empreinte de Dieu. La nature n'existe pas comme un tout, mais elle se donne à voir dans des manifestations

---

ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes » (P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 132 ; et M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 25). Cependant, il faut voir ce que ce changement de l'idée de nature doit aussi à la domestication croissante des espaces naturels et à la disparition progressive des menaces que les non-humains faisaient peser sur les humains, rendant neutre et homogène une conception de « la nature » dont l'homme s'exclurait. J'aborderai de nouveau ce sujet dans la troisième partie quand il s'agira de parler de l'humain chez Ibn Khaldûn.

45 S.H. Nasr, *An introduction to Islamic cosmological doctrines*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 4.

46 G. Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2007, p. 181.

47 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

que seule une méthodologie empirique, dont Ibn Khaldûn trouve le fondement ontologique dans l'aš'arisme post-ghazālien, peut rendre accessibles à la connaissance humaine. Le concept galiléen de nature, paradigmatique de la science moderne, est absent des conceptions islamiques médiévales de la « nature ». Cela fait-il de la pensée d'Ibn Khaldûn un archaïsme pour autant ? La nature mathématisée des modernes, qui n'est plus une « déesse », pour reprendre une célèbre formule de Descartes[48], est entièrement indépendante du temps : pur espace géométrique elle est séparée du temps, ce dernier étant entendu comme variable indépendante[49]. Or, Ibn Khaldûn tente justement de penser le temps agissant au sein de la nature et de l'histoire, en développant une science qui ne repose pas sur un concept de nature mathématique et homogène, mais sur le monde compris comme création, et donc comme fini[50]. L'enjeu est donc épistémologique, alors que les philosophes péripatéticiens ont souvent considéré que l'éternité du Monde est une exigence de la science (dans la mesure où l'affirmation de l'autonomie du monde permet d'y reconnaître des formes éternelles et des régularités sous forme de lois), Ibn Khaldûn tente de fonder une science de la finitude. Jon McGinnis relève quelques « points d'accords marqués » entre la théologie aš'arite et « l'occasionnalisme du XVII^e siècle et la critique de la causalité par David Hume au début de la période moderne », puis il remarque qu' « ironiquement, alors qu'en Occident ces mêmes points de similitude ont été considérés comme faisant partie d'une perspective scientifique qui a contribué à la révolution scientifique européenne, leur succès dans le contexte islamique, avec la critique des natures prises comme principes de causalité, a été considéré (à tort ou à raison) comme contribuant au déclin de la science islamique »[51]. Le concept de nature sert, pour Ibn Khaldûn, à trois choses : 1/ assurer la régularité (qui n'est pas une nécessité) du champ phénoménal et historique de l'expérience humaine ; 2/ désigner le substrat des modalités (*aḥwāl*) qui changent au cours du temps ; 3/ désigner une modalité particulière de génération et de corruption qui développe ses propres virtualités, dans une perspective qui se rapproche de l'hylémorphisme aristotélicien. Par exemple, la royauté a une nature qui implique

48 On trouve la formule dans le *Traité du monde et de la lumière*. Voir à ce propos M. Crampe-Casnabet, « Descartes : la nature n'est pas une déesse », *Littératures classiques*, 17, 1992, p. 15-24. L'autrice montre que la formule cartésienne s'inscrivait dans l'air du temps, et fait le rapprochement avec le *Saggiatore* de Galilée évoqué plus haut.

49 La formule se trouve chez Bergson, dans *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1941, p. 335 (voir les p. 328-344 sur la spécificité de la science moderne).

50 La finitude du monde a toujours été une question importante pour les théologiens et philosophes musulmans. Cf F. Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 118-120.

51 J. McGinnis, « Natural Knowledge in the Arabic Middle Ages », p. 78.

un certain développement dans le temps[52]. Ibn Khaldûn cite lui-même, en lien avec la nature de la royauté, des vers du poète al-Huḍalī (m. 81 / 700) :

> Je m'étonnais de la force du temps entre elle et moi. Lorsque ce qu'il y avait entre elle et moi fut éteint, le temps se figea[53].

Le temps (*dahr*[54]) est ici assimilé, par Ibn Khaldûn et non par le poète, à la force qui meut la nature : lorsqu'elle a développé toutes ses virtualités, elle se met au repos. De la même manière, la royauté développe toutes les virtualités de sa nature (la domination, la gloire, le luxe, etc.) avant de se mettre au repos et de cesser son activité créatrice.

La question reste ouverte quant au rôle de l'aristotélisme dans l'avènement de la science moderne en Europe, et si celle-ci s'est constituée en rupture ou en continuité avec les cadres de pensée inspirés par la philosophie du Stagirite[55]. Ibn Khaldûn a peut-être sa place dans la discussion, mais pas en faisant de lui le précurseur de sciences qui se sont développées en Europe sans le connaître. Cela ne signifie pas pour autant que la science islamique était, en général, complètement étrangère au développement de la science moderne européenne, ainsi que l'a montré Georges Saliba, cité plus haut[56]. Ibn Khaldûn n'a pas appliqué un naturalisme à l'histoire. Outre le fait que cette affirmation fait fond sur un déterminisme mécaniste absent chez lui, on pourrait aussi bien affirmer l'inverse : Ibn Khaldûn pense les sciences de la nature à partir des principes épistémologiques de l'histoire, c'est-à-dire applique à la nature l'occasionalisme juridique des *uṣūl al-fiqh*. Les outils épistémologiques dont il disposait étaient déjà disponibles, pour partie chez les Grecs et les *falāsifa*, et d'une autre manière, comme on l'a vu dans la première partie, dans la tradition islamique du *kalām* et des *uṣūl al-fiqh*. C'est dans la science du *ḫabar* qu'il tire

52 La nature de la royauté est discutée par Ibn Khaldûn au chapitre X du livre III. A. Cheddadi traduit *mulk* par « pouvoir », mais le *mulk* désigne bien une modalité particulière de l'exercice du pouvoir comme on le verra dans la troisième partie.

53 *Muqaddima*, I, p. 282 ; *LE*, I, p. 435.

54 F. Rosenthal traduit par *fate* (destin, voir *The Muqaddimah*, I, p. 338).

55 Pour une synthèse de ce débat qui a opposé A. Koyré et P. Duhem, voir M. Clavelin, *Galilée, cosmologie et science du mouvement*, Paris, CNRS édition, 2016, p. 47 sq.

56 Pour une comparaison ludique et didactique des sociétés islamiques et européenne, durant la période nommée Moyen Âge, voir l'ouvrage de T. Bauer, *Pourquoi il n'y a pas eu de Moyen Âge islamique. Le double héritage de l'Antiquité et de l'Orient*, ed. Fenêtres, Paris, 2023. L'auteur y montre, exemples à l'appui, l'eurocentrisme de la catégorie historiographique de « Moyen Âge », pour laquelle on a du mal à faire correspondre une périodisation islamique correspondante.

l'intérêt pour l'histoire, autre que celui de puiser dans un réservoir d'exemples universels. La nature a une histoire, elle se déploie dans un temps qui est lui-même toujours fini (que ce soit le temps des astres, celui – social – des dynasties et habitats, ou tout simplement celui des êtres vivants et de leur mémoire, elle-même soumise à l'effacement progressif, comme on le verra plus loin). C'est précisément en raison de cette phénoménalité, toujours exposée au risque de son effacement, que l'histoire prend sens à partir de l'observation.

Conclusion de la deuxième partie

La *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn se démarque indéniablement des autres introductions à l'histoire qu'on trouve dans l'historiographie arabe médiévale. Toutefois, l'innovation d'Ibn Khaldûn ne signifie pas qu'il n'a pas emprunté ses catégories, sa méthode et son répertoire d'observations empiriques à un corpus établi dans lequel il a puisé, parfois de manière éclectique. À la *falsafa* et au *kalām*, il emprunte une réflexion sur le rapport entre les particuliers et les universaux. S'il est influencé autant par Ibn Taymiyya que par l'aš'arisme d'al-Ġazālī et de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, cela n'implique pas un désintérêt pour la *falsafa*. Aristote est présent dans l'ensemble de la *Muqaddima*, parfois comme auxiliaire de pensée, parfois comme adversaire. A-t-il lu Aristote lui-même ou ne l'a-t-il connu qu'à travers ses commentateurs arabes ? Cela paraît difficile à établir. Il est tout autant possible que, dans son cursus, il ait étudié des textes du Premier maître que de ses commentateurs arabes. Avicenne et Faḫr al-Dīn al-Rāzī semblent toutefois être des interlocuteurs particulièrement privilégiés.

Toujours est-il que le développement de la raison a son point de départ dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'observation associée à la mémoire, permettant de percevoir une forme d'unité, même instable, au sein de la multiplicité sensible. Si Ibn Khaldûn se différencie des « philosophes » (*falāsifa*), c'est donc, d'une certaine manière, dans l'étape d'après, celle qui consiste à penser cette unité en dehors du monde sensible des phénomènes soumis au temps. Le but d'Ibn Khaldûn reste de penser l'histoire. A-t-il appliqué à l'histoire les principes épistémologiques des philosophes ? Du point de vue épistémologique, il ne semble pas avoir la même conception du rapport entre particuliers et universaux. Toutefois, la question mérite d'être posée sous l'angle d'une forme de rationalisation de l'histoire, et de l'usage qu'il fait du concept de nature. On a vu que la théologie occasionaliste n'empêchait pas le développement d'une rationalité parallèle, c'est-à-dire d'un régime de vérité qui n'est pas subordonné à la théologie, mais obéit à une discursivité proprement historiographique, c'est-à-dire narrative. Dans ce cadre, Ibn Khaldûn est l'héritier d'une longue tradition historiographique arabe, qui s'est développée en parallèle de la philosophie, sans que les rapports de l'un à l'autre ne soient posés : si les philosophes se sont intéressés, parfois, à l'histoire en tant que répertoire d'exemples à valeur morale universelle, ils n'ont pas problématisé le statut de l'histoire comme science. Dans la prochaine partie, il s'agira de montrer qu'Ibn Khaldûn hérite d'une conception sécularisée du temps, qui lui permet de développer une rationalité historiographique déjà en germe chez ses prédécesseurs.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-010

PARTIE 3

La science de l'histoire et le temps

∴

CHAPITRE 6

Le temps dans la *Muqaddima*

> Quant à Dieu, c'est une chose que je ne perçois pas.
> Dès lors, crains la rage et l'effroi de cette génération.
> Le temps file, et ses pâles rais tissent mes tempes à leur gré.
> Il n'est pas jusqu'aux jours futurs qui n'en soient marqués aux coutures[1].

1 Introduction : La science de l'histoire et le temps différencié

Comme on l'a vu, la « science du peuplement humain » se veut une science propédeutique à la science de l'histoire. L'histoire n'est rien d'autre, à l'origine, que la science du passé humain. Elle se fonde sur l'inscription dans le temps des actions et des institutions humaines. Comme on le verra, Ibn Khaldûn s'inscrit dans une tendance historiographique pour laquelle le temps est opérateur de changement. Les événements sont organisés de manière chronométrique, et regroupés dans la *Muqaddima* par séquences signifiantes, différenciées selon des *époques*.

La conception khaldûnienne du temps est alors bien différente de la cyclicité et de l'éternel retour que certains commentateurs ont bien voulu voir. À partir de cette conception erronée du temps chez Ibn Khaldûn – et, pour certains, dans la pensée islamique elle-même – le concept de *ʿumrān*, souvent mal rendu par « civilisation », a été lié à celui de déclin (*inḥiṭāṭ*). Il faudra donc revenir sur la traduction de *ʿūmrān*, et critiquer la catégorie de « déclin » telle qu'elle est utilisée comme catégorie historiographique globale. L'opération du temps se perçoit tant dans la *Muqaddima*, lorsqu'Ibn Khaldûn critique les prétentions gnoséologiques totalisantes des philosophes, des astrologues et des alchimistes, que dans la manière dont il pense l'histoire, dans une tendance historiographique au sein de laquelle s'était développée une conception profane de la temporalité. Ainsi, après avoir examiné la tradition historiographique en question, il s'agira d'examiner la manière dont Ibn Khaldûn pense les modalités (*aḥwāl*) d'une époque (*ʿaṣr*), à partir de sa compréhension de la Grande peste.

1 Al-Maʿarrī, *Les impératifs, poèmes de l'ascèse*, trad. H.H. Vuong et P. Mégarbané, Arles, Actes Sud, 2009, p. 129 (traduction modifiée).

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-011

La combinaison de la description factuelle – l'événement replié sur son existence contingente, dans sa nudité phénoménale – et de la compréhension du possible comme ensemble des conditions universelles de la possibilité même de l'histoire, semble inconcevable pour Aristote. C'est la narrativité historiographique qui est en jeu. L'historien doit pouvoir non seulement dire les faits, mais aussi les ordonner selon un principe rationnel qui les organise et les met en relation avec un opérateur de changement lié au temps[2]. Or, pour Aristote, il n'y a pas de narrativité historique possible[3]. C. Thomas Powell avance l'idée que la conception aristotélicienne du temps comme mesure du mouvement a également pu l'empêcher de concevoir une science de l'histoire : si le temps n'a pas de consistance par lui-même, qu'il n'est pas agent mais simplement mesure, alors la consécution temporelle n'est pas un élément dont la science doit tenir compte. En effet, il est bien connu que le cosmos aristotélicien est ordonné selon le mouvement cyclique de l'éternel retour. Le temps ne mesure qu'une translation dans l'espace : il ne peut pas y avoir d'évolution historique à proprement parler. Il n'y a pas d'histoire sans l'idée que la consécution historique n'est pas uniquement un ordre calqué sur l'ordonnancement spatial, mais témoigne bel et bien d'une évolution dans le temps. C'est tout le problème de l'histoire : l'extension temporelle des organisations humaines ne peut pas être le simple déploiement de virtualités déjà présentes dans une nature originelle, ni non plus une suite hasardeuse d'événements sans lien les uns avec les autres. L'histoire doit impliquer une consécution pour laquelle le temps participe à l'opération du changement. Autrement dit, il n'y a pas d'histoire tant qu'on se contente de dégager des lois générales indépendantes de toute époque historique : l'histoire n'est pas la philosophie, fût-elle teintée d'anthropologie. Il est vrai que la *Muqaddima* commence par l'espace, en décrivant la partition géographique de la terre[4]. Mais cette géographie fournit les conditions de possibilité du développement historique. Prenons un exemple des *ʿIbar*, sur lequel Emmanuelle Tixier Du Mesnil a attiré l'attention[5]. Ibn Khaldûn retrace l'histoire de la transition entre les Omeyyades et les Taïfas. Il s'agit donc pour lui de faire l'histoire d'un territoire donné, dont il explique les ruptures et les continuités en fonction de l'évolution historique et politique :

2 K. Pomian, *L'ordre du* temps, Paris, Gallimard, 1984, p. 37.

3 F. Hartog, « Aristote et l'histoire, une fois encore », *Critique*, 769-770 (6), 2011, p. 540-552 ; C.T. Powell, « Why Aristotle has no Philosophy of History ? », op. cit.

4 Sur la géographie chez Ibn Khaldûn voir A. Cheddadi, *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*, op. cit., p. 253 sq.

5 E. Tixier du Mesnil, *Savoir et pouvoir en Al-Andalus au XI^e siècle*, Paris, Seuil, 2022, p. 156 sq.

> Au commencement de leur histoire et de l'évolution de leur situation, il y eut l'éclatement du pouvoir du califat (*mulk al-ḫilāfa*[6]) arabe en al-Andalus et la dispersion de la communauté dans différentes contrées. Le pouvoir califal s'est retrouvé entre les mains de plusieurs factions : des gouverneurs (*mawālī*), des ministres, des descendants de la lignée du calife (*aʿyāṣ al-ḫilāfa*), des chefs arabes et berbères. Ils se sont partagé le territoire, et chacun a régné sur une portion[7].

On voit bien dans ce bref passage comment Ibn Khaldûn pense à la fois l'unité du territoire, et la diversité historique. L'opérateur de changement n'est pas l'espace, mais bien le temps historique, c'est-à-dire le temps politique[8]. L'introduction d'une temporalité historique comme différence, par rapport à la répétition de l'espace, implique de penser le politique comme l'organisation d'un territoire et le temps comme l'opérateur du changement historique. Or, c'est bien la manière dont le savoir peut porter sur le devenir historique qui doit être problématisée. Aristote, dans sa conception cyclique du temps cosmique, n'accordait aucune valeur à la véracité de l'événement particulier. Pourtant, la Grèce antique a vu la naissance de l'histoire, et Aristote avait les outils conceptuels permettant de développer une science historique, fût-elle fondée sur des « lois approchées ». Dire une vérité historique, qui non seulement porte sur l'histoire, mais dépend elle-même de conditions d'énonciation historiques, n'a aucun intérêt pour le philosophe stagirite : ce qui l'intéresse, c'est l'universel, du point de vue de la science et de la morale.

Ainsi, en cherchant à fonder une science de l'histoire, Ibn Khaldûn a en partie rompu avec l'aristotélisme de la *falsafa*, dont Avicenne représentait le parangon, en tant en qu'héritier de l'épistémologie aristotélicienne[9]. En effet, le monde chez Avicenne est une émanation nécessaire de Dieu et a donc pu être compris comme étant entièrement déterminé[10]. Pour rendre la connaissance du monde possible, il faut poser sa nécessité. Les débats entre le *kalām*

---

6 Litt. : la royauté du califat. Nous verrons dans le chapitre 10.2 en quel sens la royauté est compatible avec le califat chez Ibn Khaldûn.

7 *Tārīḫ*, IV, p. 155. Pour la traduction d'E. Tixier du Mesnil, voir *Savoir et pouvoir en Al-Andalus*, op. cit., p. 157.

8 Ibn Khaldûn « fait ainsi le lien entre le temps des Omeyyades et celui des Taïfas, intrinsèquement emboîtés » (E. Tixier du Mesnil, Ibid., p. 157).

9 Pour une interprétation plus aristotélicienne de l'histoire chez Ibn Khaldûn, voir A. Cheddadi. *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*, op. cit., p. 192 sq.

10 La question du déterminisme chez Avicenne est controversée. Pour une synthèse bibliographique sur cette question, voir C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden, Brill, 2007, p. 14-16.

et la *falsafa* sur l'adventicité ou l'éternité du monde sont ainsi des débats épistémologiques : selon les principes établis par la plupart des *falāsifa*, le monde adventice des théologiens serait inconnaissable. L'éternité du monde serait la condition de possibilité de la science[11]. Comment une science historique du possible (*mumkin*) serait-elle alors possible ? Ibn Khaldûn, fondant son épistémologie historiographique sur le possible et non sur le nécessaire, explicite ce qu'il entend par possible :

> Lorsque nous parlons du « possible » (*imkān*) nous ne parlons pas du possible rationnel et absolu (*al-ʿaqlī al-muṭlaq*), car son extension est telle qu'il ne permet pas de bien délimiter les réalités. Nous parlons en fait du possible en fonction de la matière propre à chaque chose[12].

Quelle est cette possibilité selon la raison dont parle Ibn Khaldûn (« possible rationnel et absolu »), et en quoi est-ce que cela diffère du possible en considération de la matière propre aux choses ? Il est probable qu'il ait la conception d'Avicenne en vue dans sa critique du possible[13]. Ce dernier, en effet, discute la notion de possible dans *al-Najāt* en s'attaquant d'abord à la notion commune, formée par les personnes du commun (*al-ʿāmma*). Celles-ci, dit-il, conçoivent le possible comme étant ce qui n'est pas impossible. Puis il ajoute :

> Le possible ne se définit pas par rapport à son inexistence ou son existence dans le présent. [Si tel était le cas], on pourrait décrire le possible comme étant ce qui n'existe pas présentement, mais dont l'existence dans l'avenir n'entraîne aucune impossibilité. [Or cette hypothèse n'est pas valable] car si la cause qui empêche son existence est le fait qu'elle deviendrait nécessaire quant à son existence, alors il faut considérer également cette cause du point de vue de sa non-existence. Ainsi, si on suppose qu'elle n'existe pas dans le présent, sa non-existence est nécessaire dans le présent, et elle est donc impossible, car la non-existence nécessaire c'est l'impossibilité. Et si l'impossibilité actuelle n'affecte

11 Al-Kindī a probablement constitué une exception, parmi les *falāsifa*, en défendant l'adventicité du monde. Pour une présentation générale des enjeux de la thèse de l'éternité du monde et des divergences à son propos entre les philosophes arabes, voir C. Cerami, « The Eternity of the World », dans R.C. Taylor et L.X. Lopez-Farjeat, *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London, Routledge, 2016, p. 141-155.

12 *Muqaddima*, I, p. 311 ; *LE*, I, p. 458.

13 C'est aussi l'hypothèse d'A. al-Azmeh (*Ibn Khaldûn in a modern scholarship*, op. cit., p. 8-9). Sur ce passage voir également N. Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn* Khaldûn, op. cit., p. 124 sq.

> pas le possible, la nécessité actuelle ne l'affecte pas non plus. S'il était nécessaire qu'un être dont l'existence est possible n'existe pas, alors un être dont la non-existence est possible ne serait nécessairement pas un non-existant. Mais l'être possible est précisément l'être dont la non-existence est possible. Il serait alors nécessaire que l'être possible, conformément à son principe, ne soit pas non-existant[14].

Finalement, Avicenne conclut qu'une chose possible est une chose qui peut à la fois exister et ne pas exister. Mais il refuse de définir le possible comme une chose dont on affirme qu'elle n'existe pas dans le présent, mais dont l'existence dans l'avenir n'est pas impossible. Son argument est complexe. Si on dit du possible qu'il est l'être qui n'existe pas présentement, bien qu'il puisse exister dans l'avenir, on fait de sa non-existence actuelle une condition de sa possibilité (de son statut d'être possible). Or, en ce cas, la non-existence présente de l'être possible devient nécessaire, et l'être possible devient, dans le présent, impossible. Et Avicenne de préciser : la même cause qui le rend possible le rend impossible. Il ne me semble pas qu'il cherche à pointer ici la contradiction logique d'une position qu'il juge contraire à la sienne, et qu'il attribuerait aux « personnes du commun ». Il montre une aporie qui va rendre nécessaire sa distinction entre l'essence et l'existence : ce qui est possible quant à son essence peut être impossible quant à son existence. En revanche, ce dont l'essence est impossible ne saurait exister. Avicenne distingue les conditions de possibilité métaphysiques et mondaines d'une chose : tout ce qui existe dans le monde est possible en soi et nécessaire par autre chose que soi[15]. Par exemple, un cercle carré est impossible quant à son essence qui implique contradiction. En revanche, l'essence d'un triangle est possible en elle-même, indépendamment de toute existence effective, bien qu'une cause extérieure à son essence puisse empêcher son actualisation :

> Pour toute chose qui a existence, son existence est nécessaire par elle-même ou ne l'est pas. Toute chose dont l'existence n'est pas nécessaire par elle-même, est par elle-même ou impossible ou possible. Toute chose qui est impossible par elle-même, il ne se peut jamais qu'elle existe, ainsi qu'on y a fait allusion précédemment ; donc, pour qu'elle puisse exister, il faut qu'elle soit possible par elle-même, qu'elle devienne nécessaire à condition qu'il y ait cause et qu'elle devienne impossible à condition qu'il n'y ait pas cause. (…) Lorsque tu consi-

14 Avicenne, *al-najāt*, op. cit., p. 36-37 ; Traduction anglaise A.Q. Ahmed, op. cit., p. 28.
15 C. Belo, *Chance and Determinism*, op. cit., p. 226.

> dères la réalisation de la cause comme sa cause déterminante, la chose devient nécessaire ; mais lorsque tu considères la condition de la non-réalisation de la cause comme sa cause, la chose devient impossible[16].

Chez Avicenne, la possibilité réelle quant à l'existence n'existe pas. C'est pourquoi il ne se démarque pas tant que cela du sens commun de la possibilité, simplement il en tire toutes les conséquences logiques. Si le possible est ce qui n'existe pas, mais qui peut exister dans l'avenir, il est nécessairement non-existant. Autrement dit, le possible véritable ne porte que sur l'essence. La possibilité quant à l'existence, elle, est soit la nécessité, soit l'impossibilité, ce qui est la conséquence de sa conception déterministe du monde. L'ontologie avicennienne a retiré toute possibilité à l'existence du monde, en tant que ce dernier est une émanation nécessaire et éternelle de Dieu[17]. Il a été dit, comme on l'a vu, qu'Ibn Khaldûn avait transposé dans l'histoire la causalité naturelle déterministe des philosophes. Si tel était le cas, la thèse serait compatible avec une lecture avicennienne : tout étant qui existe ou a existé doit son existence à une cause qui la rend nécessaire. Les événements historiques ayant existé, ils présupposent donc une cause rendant leur existence nécessaire. L'historien maghrébin considère que le problème de la possibilité quant à l'essence est une possibilité métaphysique – ce qu'il faudrait entendre par « le possible rationnel et absolu » – montrant ainsi qu'il s'intéresse à la possibilité quant à l'existence.

Dans quelle mesure Ibn Khaldûn se détache-t-il alors d'Avicenne ici ? L'histoire nécessite également une distinction entre la possibilité quant à l'essence et la possibilité quant à l'existence. Si la première n'intéresse pas l'historien c'est parce que, d'une certaine manière, et si on accepte la métaphysique avicennienne – ce qui n'est le cas pour Ibn Khaldûn, comme on l'a vu dans la première partie – les historiens ne rapportent que des événements possibles quant à leur essence. En revanche, des circonstances extérieures peuvent les rendre improbables, voire impossibles, c'est-à-dire non-conformes à ce qui se répète le plus souvent. Non seulement Ibn Khaldûn pense la contingence réelle du monde, mais la prise en compte du temps rend la connaissance de l'ensemble de ses déterminations impossible.

---

16 Avicenne, *Le livre de science*, Paris, Les belles lettres, 1955 (traduit du persan par M. Achena et H. Massé), vol. 1, p. 136.

17 Pour une analyse approfondie de l'approche des apories de l'émanation chez Avicenne, qui nuance son déterminisme, voir M. Rashed, « Théodicée et approximation : Avicenne », *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 2000, p. 223-257.

2 Le problème de la temporalité des phénomènes dans les critiques d'Ibn Khaldûn envers la *falsafa*, l'alchimie et l'astrologie

2.1 Le temps dans sa critique de la falsafa

Le chapitre 30 (ed. A. Cheddadi) de la sixième partie s'intitule « *fī ibṭāl al-falsafa wa fasād muntaḥilihā* » : réfutation de la *falsafa* et corruption de ses adeptes[18]. Au début du chapitre, Ibn Khaldûn insiste sur l'importance de ce chapitre et des deux qui suivent, car, dit-il ce sont des sciences répandues au sein des terres habitées et très développées dans les villes (*ʿāriḍa fī l-ʿumrān, kaṯīra fī l-mudun*), et qu'elles sont nocives pour la religion (*ḍararuhā fī l-dīn kabīr*^{un}). Il y a donc un groupe de trois chapitres critiques de certaines sciences (*falsafa*, astrologie, alchimie), dont Ibn Khaldûn souligne l'importance vis-à-vis de la religion. Le point commun à ces trois critiques c'est qu'elles sont fondées sur l'idée qu'il y a une limite à notre connaissance qu'on ne saurait outrepasser. Cette idée est exprimée clairement dans le chapitre sur la *falsafa* :

> Ce qui ressort de l'ensemble des doctrines [des philosophes] que nous venons d'exposer, c'est que la partie spirituelle de l'âme, lorsqu'elle se sépare des puissances du corps, accède à une perception essentielle qui lui est propre (*idrāk ḏātiyy*^{an} *lahu*[19]) qui ne concerne qu'une partie des êtres perceptibles, à savoir les êtres existants que peuvent embrasser notre savoir (*al-mawǧūdāt al-latī aḥāṭa bihā ʿilmunā*). Elle n'a pas une perception universelle (*wa laysa bi-ʿām al-idrāk*) de

18 *Muqaddima*, III, p. 178 ; *LE*, II, p. 1034. A. Cheddadi traduit par « Réfutation de la philosophie et fausseté de ses vues ». A. Cheddadi lit *muntaḥal* tandis que Rosenthal lit *muntaḥil* (*The Mqaddimah*, III, p. 246). Dans le premier cas on parle du résultat de l'action, dans le second de celui qui agit. A. Cheddadi s'appuie sur le manuscrit tardif A. Effendi (daté de 1402 par F. Rosenthal) pour lire *muntaḥal*. I. Chabbouh et I. Abbas lisent *muntaḥil* (*Muqaddima*, ed. I. Chabbouh et I. Abbas, II, p. 409).

19 Ici je ne suis pas la traduction d'A. Cheddadi : « c'est que la partie spirituelle de l'homme, lorsqu'elle se sépare des facultés corporelles, a une perception de son essence qui ne concerne qu'une catégorie d'objets perceptibles ». Dit ainsi, on comprend que l'âme a une perception de sa propre essence, alors que dans le texte arabe l'essence (*ḏātiyy*^{an} *lahu*) renvoie à la perception elle-même et non à l'âme : séparée du corps, l'âme perçoit des essences pures, mais pas nécessairement la sienne. Cela fait par ailleurs bien plus sens avec le propos général du passage. Ma traduction se rapproche plus de celles de Rosenthal (*The Muqaddimah*, III, p. 255-256) et de Monteil (*Discours*, p. 911).

> l'ensemble des êtres existants, dans la mesure où ceux-ci outrepassent les limites de notre perception (*iḏ lam tanḥaṣir*)[20].

Ibn Khaldûn ne nie pas qu'il puisse y avoir une perception d'essence. Comme nous l'avons déjà vu, d'une part, il nie que cette perception d'essence puisse se faire par une voie discursive qui mène à une correspondance (*muṭābaqa*) parfaite (elle procède en fait par vision directe), d'autre part, dans ce passage, il nie la possibilité de connaître la totalité de l'Être. Notre perception est bien limitée à ce qu'il nous est possible de connaître. Nous avons déjà évoqué les limites cognitives de notre perception avec l'analyse de la notion de correspondance. Comme on va le voir, le savoir, parce qu'il vient avec l'expérience, s'étire sur un temps cumulatif. Or, embrasser la totalité de l'être c'est prétendre percevoir par-delà le temps, comme s'il était extérieur à l'être et à la connaissance. Les critiques de l'astrologie et de l'alchimie vont permettre de préciser cette question.

2.2 Le temps dans la critique de l'astrologie

Le chapitre qui suit est une critique de l'astrologie. Le premier argument implique une critique de la temporalité. Revenons sur un passage déjà cité plus haut à propos de la notion de *taǧriba* :

> Les anciens [astrologues] estimaient que la connaissance des puissances des astres et de leur influence (*ta'ṯīr*) pouvait s'acquérir au moyen de l'expérience (*taǧriba*). Toutefois, la totalité des générations humaines (*al-aʿmār kulluhā*) réunies ne suffirait pas à obtenir cette connaissance. En effet, l'expérience (*al-taǧriba*) doit se répéter un grand nombre de fois pour pouvoir aboutir à une connaissance (*ʿilm*) ou à une conjecture (*ẓann*). Or, parmi les révolutions astrales, il y en a dont la périodicité est longue, leur répétition nécessite donc une très longue durée, s'étalant sur plusieurs ères (*aḥqāb*), que l'ensemble des générations humaines ne saurait embrasser[21].

---

20 *Muqaddima*, III, p. 184 ; *LE*, I, p. 1041.

21 *Muqaddima*, III, p. 187 ; *LE*, I, p. 1042. Ibn Khaldûn donne plusieurs autres arguments dans la suite du texte pour réfuter l'astrologie, sur lesquels je ne m'attarderai pas ici. Voir M. Saiden, « The refutation of Astrology in Ibn Khaldūn's Muqaddima », dans *Philosophy East and West*, July 2019, 69 (3), p. 721-736. Sur les connaissances astronomiques et astrologiques au Maghreb médiéval voir D.A. King, « On the History of Astronomy in the Medieval Maghreb », dans M. Abattouy, *Études d'histoire des sciences arabes*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études islamiques et les sciences humaines, 2007, p. 175-218.

L'argument, contre l'astrologie, de l'insuffisance d'une vie humaine pour la collecte des données de l'expérience, devait être bien connu depuis des siècles, car on le trouve déjà chez le célèbre astrologue Abu Maš'ar al-Balḫī (m. 271 / 886), expliquant que l'expérience, en astronomie, doit s'accumuler sur plusieurs générations[22]. Probablement bien au courant de cela, Ibn Khaldûn va plus loin : l'ensemble des vies humaines ne suffirait pas à fournir une preuve par l'expérience, car certaines révolutions astrales ont une durée qui les excède. Il y a un paradoxe apparent dans cet argument. Pour l'affirmer, il faut en avoir connaissance, alors qu'il est précisément fondé sur le fait qu'aucune connaissance expérimentale n'en est possible. Cela signifie qu'Ibn Khaldûn le tient non pas de l'astrologie, mais de l'astronomie. Il ne questionne pas ici la possibilité de connaître ces révolutions ; ce qu'il met en doute, c'est la possibilité réelle de connaître le lien entre ces révolutions et les changements sur Terre. Ce lien ne peut se constater que par l'expérience et doit se répéter. Ainsi, une révolution de longue durée, quand bien même elle ne dépasserait pas la durée de l'ensemble des générations humaines ayant vécu sur Terre, n'aurait pas pu se répéter un assez grand nombre de fois pour fournir une véritable connaissance empirique (*taǧriba*) de son influence sur les affaires terrestres. Ce passage est intéressant car il explique qu'une connaissance empirique ne s'obtient que par un grand nombre de répétitions. Or, dans l'histoire humaine, il y a beaucoup d'événements isolés, dont la répétition sur un temps long n'est pas assurée. Ibn Khaldûn introduit ici la temporalité comme facteur premier pour disqualifier l'astrologie. On trouve déjà ce type d'argument chez Avicenne, qui ne réfutait pas l'astrologie dans son principe (l'influence des astres sur les affaires terrestres), mais dans sa pratique, dont les conditions de possibilité de connaissance dépassent les capacités de l'entendement humain :

> S'il était possible pour un homme de connaître tous les événements temporels qui adviennent sur la terre et dans le ciel et de connaître leur nature, alors il comprendrait comment tout ce qui adviendra dans le futur se produit. Cet astrologue, qui proclame des prédictions [astrologiques] – en addition au fait que ses positions premières et ses prémisses ne reposent pas sur une démonstration, quand bien même prétend-il à leur sujet qu'elles proviennent de l'expérience ou d'une inspiration divine et tente de [forger] des syllogismes poétiques ou rhétoriques

22 Abū Maʿšar, *The Great introduction to Astrology*, *Islamic Philosophy, Theology and Science*, ed. et trad. par K. Yamamoto et C. Burnett, vol. 1, Leiden, Brill, 2019, p. 58 (arabe) / 59 (trad. anglaise).

> afin de les établir – ne dépend que d'indications relatives à un seul genre parmi les causes des choses créées. Ce sont celles qui sont dans le ciel. Cela s'ajoute au fait qu'il ne peut pas garantir par lui-même de comprendre l'ensemble des états qui sont dans le ciel. Quand bien même pourrait-il nous assurer cela et s'y tenir fidèlement, il ne pourrait pas faire que nous et lui-même connaissions l'existence de toutes ces choses à chaque instant. Même si l'ensemble de ces choses était connu de lui sous l'aspect de leur acte et de leur nature, cela ne serait pas suffisant pour savoir si [une de ces choses] existe ou non ; parce qu'il ne te suffit pas de savoir que le feu est chaud, réchauffe et a telle et telle action pour savoir qu'il a exercé son action de réchauffement [sur une chose particulière] tant que tu ne sais même pas qu'il est réalisé dans l'existence. Quelle méthode de calcul nous donnerait le savoir de chaque événement et de chaque innovation qui advient dans la [sphère] céleste ? Même s'il pouvait faire que nous et lui-même, soyons capables de déterminer l'existence de tout cela, [cette connaissance] ne nous permettrait pas de combler [les connaissances manquantes] qui feraient la transition pour [appréhender] l'invisible (*al-muġayyabāt*). En effet, les choses invisibles qui sont sur le point d'advenir ne sont parachevées [dans l'existence] que par des mélanges (*bi-muḫālaṭāt*) entre les choses célestes (par indulgence nous allons considérer que nous avons une connaissance exhaustive de leur nombre) et entre les choses terrestres passées et à venir (*al-lāḥiqa*) ; par ce qui les actualise et par ce qui est actualisé par elles, celles qui sont naturelles et celles qui sont volontaires. Ces choses ne sont pas parachevées par les [puissances] célestes uniquement. Tant qu'on n'a pas embrassé l'ensemble de ce qui est présent parmi les deux réalités [i.e. terrestre et céleste] et de ce qui est nécessité par chacune d'entre elles, en particulier celle qui est rattachée à l'invisible, il est impossible de franchir [la distance] qui sépare de [la connaissance] de l'invisible. On ne peut donc avoir confiance en leurs dires (i.e. celui des astrologues), même si nous admettons, à titre de concession, que l'ensemble des prémisses philosophiques qui sont les leurs et qu'ils nous donnent sont vraies[23].

Comme l'explique Meryem Sebti dans son commentaire de ce passage, il est en fait impossible à un homme de maîtriser l'ensemble des « combinaisons possibles dues à l'interaction et aux collusions entre les causes terrestres et célestes »[24]. On a donc d'une part une limitation des capacités cognitives de

23 Avicenne, *Métaphysique du Shifā'*, traduction M. Sebti, dans *Avicenne, Prophétie et gouvernement du monde*, Paris, Cerf, 2021, p. 254-256.

24 M. Sebti, *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde*, op. cit., p. 46, voir également la note 62, même page.

l'esprit humain, qui ne peut atteindre l'ensemble des connaissances des particuliers, apanage des âmes célestes ; d'autre part, cette limitation implique le facteur temps pour réfuter l'astrologie, car ces combinaisons sont non seulement trop nombreuses sur un plan synchronique, mais aussi trop étendues dans le temps sur un plan diachronique. Pour Ibn Khaldûn, cette critique est liée à celle de la connaissance de la causalité. Si on relit la critique de l'astrologie, avec en tête le passage critique de la causalité dans le chapitre sur le *kalām*, on y voit bien une forme de critique de la régression à l'infini :

> Les choses adventices (*al-ḥawādiṯ*) dans le monde des choses existantes, qu'il s'agisse des étants individuels (*ḏawāt*), des actes humains et animaux (*al-afʿāl al-bašariyya wa-l-ḥaywāniyya*), ont nécessairement des causes (*asbāb*) qui précèdent leur existence, par le moyen desquelles elles s'ancrent dans l'habitude et accomplissent leur être (*bihā yaqaʿ fī mustaqarr al-ʿāda wa-ʿanhā yatimm kawnahu*)[25]. Chacune de ces causes est également adventice, et nécessite donc une autre cause. Ces causes poursuivent leur progression ascendante jusqu'à aboutir au Causeur des causes (*musabbib al-asbāb*), qui les fait advenir à l'existence et en est leur créateur, qu'Il soit loué, il n'y a d'autre dieu que Dieu. Ces causes, dans leur mouvement ascendant, se multiplient et s'étendent, tant sur un plan horizontal que vertical. L'intellect reste interdit quant à leur perception (*idrāk*) et leur énumération (*taʿdīd*)[26].

Ibn Khaldûn reprend l'argument *ad infinitum* de la régression à l'infini des causes, bien qu'il ne soit pas nécessaire que les causes s'étendent à l'infini : elles s'étendent dans le temps et il est impossible à l'âme de toutes les embrasser. Il n'y a pas régression à l'infini à proprement parler, car le terme est le Créateur, Cause des causes. L'âme ne peut connaître que les causes naturelles et apparentes (*al-asbāb al-latī hiya ṭabīʿiyya ẓāhira*)[27], celles qui sont donc à la mesure de la puissance de l'intellect et de sa temporalité. La puissance de la perception (*idrāk*) de l'âme humaine s'inscrit dans une durée qui en fixe les limites extensives aussi bien qu'intensives. En extension (horizontalement : *ʿarḍ*[an]), les causes relient entre eux les événements terrestres, elles forment véritable-

25 Il s'agit de l'être des choses adventices.

26 *Muqaddima*, III, p. 23-24 ; *LE*, I, p. 890.

27 *Muqaddima*, III, p. 24 ; *LE*, I, p. 891. A. Cheddadi et F. Rosenthal traduisent *ẓāhira* par « évidentes » (*The Muqaddimah*, III, p. 35 : « obvious »). Toutefois, il serait étonnant qu'Ibn Khaldûn limite la connaissance humaine aux causes évidentes, ce qui constituerait un désaveu de la science qui va au-delà des évidences. En revanche il semble bien la limiter aux causes apparentes, c'est-à-dire observables.

ment le liant du changement et remontent dans le temps. En intensité, les causes sont reliées verticalement (*ṭūl*^{an}) et remontent jusqu'à Dieu, hors du temps, qui soutient l'existence du Monde à chaque instant[28]. Percevoir dans le temps implique une puissance indéfinie, mais limitée dans son extension (on ne peut pas remonter l'ensemble des causes, mais on peut en connaître plus ou moins), définie et limitée en intensité : les causes cachées, non apparentes, qui ne tombent donc pas sous les sens, sont inaccessibles. L'argument de l'incommensurabilité de l'esprit humain avec l'ensemble des conditions particulières qu'il faudrait connaître pour être astrologue a déjà été utilisé par Avicenne. Dans sa *Risāla fī ibṭāl aḥkām al-nuǧūm* (*Réfutation de l'astrologie*), il explique que « les particuliers sont en nombre infini, et le savoir ne peut pas embrasser ce qui est infini »[29].

2.3 Le temps dans la critique de l'alchimie

Le chapitre sur l'alchimie, qui suit celui sur la réfutation de l'astrologie, consiste en une critique, plutôt qu'une réfutation catégorique, de cet art[30]. Le vocabulaire n'est pas le même. Alors qu'Ibn Khaldûn parlait d'une « réfutation » pour la *falsafa* et l'astrologie, il parle cette fois-ci d'une « réprobation » (*inkār*). Trois types de critiques sont à l'œuvre dans ce chapitre, une critique des conditions d'existence sociale de l'art, une critique épistémologique des méthodes qui le

28 J'entends ici par intensité une « causalité » qui ne dépend pas de l'extension temporelle du monde – la cause efficiente qui agit dans le temps – mais qui dépend immédiatement et à chaque instant de la puissance divine qui lui confère son existence. Y. Adouhane a noté, dans sa thèse de doctorat, que la thèse d'Averroès de l'éternité des corps célestes nécessitait, pour répondre à une objection de Philopon, la distinction entre deux types de finitudes, l'une en intensité, l'autre en extension. Un corps peut être fini dans sa puissance (la puissance finie de la corporéité), mais infini dans son extension (l'éternité d'un corps céleste). La composition des corps sublunaires les rend finis tant sur le plan de l'intensité que sur celui de l'extension dans le temps, contrairement aux corps célestes, simples, qui sont tout de même affectés de finitude sur le plan de la puissance, mais non dans leur extension. Voir Y. Adouhane, *Une critique aš'arite post-rušdienne de la cosmologie d'Avicenne : traduction et commentaire de la* Quintessence des Intellects *d'Abū al-Haǧǧāǧ al-Miklātī* (*m. 1229*), thèse de doctorat sous la direction de M. Rashed, ENS Paris, 2016, p. 293. Ibn Khaldûn considère le monde comme adventice, et cette finitude, tant en intensité qu'en extension, est ce qui empêche, pour lui, la possibilité de la métaphysique.

29 *Al-ǧuz'iyyāt lā nihāya lahā wa l-'ilm lā muḥiṭ limā lā nihāya lahā.* Avicenne, *Réfutation de l'astrologie*, édition et traduction en français par Y. Michot, Beyrouth, Albouraq, 2006, texte arabe p. 41 / tr. française p. 144.

30 *Muqaddima*, III, p. 194 ; *LE*, I, p. 1049.

fondent, et une critique religieuse qui la condamne sur le plan moral[31]. Philosophes et théologiens sont profondément divisés sur la question de l'alchimie : alors qu'al-Kindī et Avicenne l'ont réfutée, al-Fārābī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī l'ont défendue[32]. Du point de vue des conditions sociales dans lesquelles l'alchimie existe, Ibn Khaldûn explique qu'elle est pratiquée par les pauvres qui espèrent, par son moyen, s'enrichir, quitte à tromper des populations naïves pour leur extorquer de l'argent[33]. La critique d'Avicenne s'expliquerait par le fait qu'il était riche, et sa défense par al-Fārābī par le fait qu'il était pauvre. Ibn Khaldûn expose l'argument d'Avicenne contre l'alchimie, qui consiste dans le fait que les différences spécifiques ne peuvent être obtenues au moyen de l'art. L'alchimie serait impossible du fait de la fixité des espèces. L'historien maghrébin expose ensuite la réfutation de cet argument par al-Ṭuġrā'ī (m. 513 / 1121) pour qui le travail de l'alchimiste porte uniquement sur la matière et consiste à la rendre apte à recevoir une différence spécifique qui, elle, vient de Dieu[34]. Ibn Khaldûn considère les arguments d'al-Ṭuġrā'ī comme étant justes, bien que, contrairement à ce dernier, il réfute et réprouve la pratique de l'alchimie. Nous verrons au chapitre 8 qu'il y a une ontologie continuiste chez Ibn Khaldûn, qui entre en tension avec une classification fixiste des espèces. Or, l'alchimie part du principe d'une fluidité de la matière qui peut accueillir différentes formes, ce qui n'est pas si éloigné de ce que l'historien pourra dire à propos des êtres humains et des types d'animaux qui leur correspondent, ce qui sera développé plus loin. Sa critique de l'alchimie ne repose pas donc sur l'impossibilité métaphysique et ontologique de cette pratique, mais sur son impossibilité humaine. L'argument qu'il estime être le plus solide ([*haḏā l-burhān*] *awṯaq mā ʿalamtu*), réside dans une prise en compte de la temporalité longue dans laquelle s'inscrit la transformation des métaux :

31 La critique religieuse est liée à une analyse de l'utilité sociale des métaux rares : s'ils n'étaient pas rares ils ne rempliraient plus leur fonction, ce qui contredirait la sagesse divine (*Muqaddima*, III, p. 201). Ce n'est toutefois pas une critique qui justifie la persécution par les autorités (*ʿasf al-ḥukkām*), dont sont victimes ceux qui pratiquent l'alchimie (*Muqaddima*, III, p. 194).

32 G. Anawati, « The refutation of Alchemy : Avicenne and Ibn Ḥaldūn », dans R. Rashed, *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, London, Routledge, 1996, vol. 3, p. 875-885.

33 Le même argument est utilisé par Avicenne dans sa *Réfutation de l'alchimie* (*Risāla fī ibṭāl aḥkām al-nuǧūm*). Voir Avicenne, *Réfutation de l'astrologie*, op. cit., p. 5 (texte arabe) / 56 (tr. française).

34 Sur al-Ṭuġrā'ī et sa réfutation de la thèse avicennienne, voir R. Kouhkan, *Pensée alchimique de Tughrâï*, Sarrebruck, Editions universitaires européennes, 2015.

Regardez l'or et le nombre d'étapes et d'états par lesquels il est passé dans sa mine pendant mille quatre-vingts ans. L'alchimiste doit suivre le cours des actions de la nature et imiter son processus d'accomplissement. Une des conditions de l'art est de former une représentation (*taṣawwur*) de son but. Parmi les aphorismes (*amṯāl*) courants chez les philosophes (*al-ḥukamā'*) : « l'action débute à la fin de la pensée, et la pensée s'arrête au début de l'action »[35]. Il faut donc former une représentation de ces états [par lesquels passe] l'or, dans des conditions très variées et avec des proportions diverses à chaque phase, une variation de la température naturelle, la quantité de temps écoulé à chacune des étapes, et la puissance qu'il faut pour se substituer à cette quantité de temps. Tout cela doit permettre d'imiter l'ensemble des actions de la nature dans la mine, ou de préparer pour une certaine matière la forme d'une composition qui serait comme la forme du levain pour le pain, et agisse dans cette matière selon sa puissance et sa quantité. Tout ceci ne peut être embrassé que par une science exhaustive (*al-ʿilm al-muḥīṭ*) et les sciences des hommes sont bien trop restreintes pour cela. Celui qui prétend parvenir [à former de] l'or par le moyen de cet art est semblable à celui qui prétendrait par l'art créer un humain à partir de semence. Si nous lui accordions le savoir exhaustif de l'ensemble des parties et des proportions des étapes [de son évolution] ainsi que son processus de création dans l'utérus (*taḫlīquhu fī raḥimihi*), et que ce savoir était assez exhaustif pour n'omettre aucun détail, nous lui accorderions bien la possibilité de créer cet être humain. Comment cela serait-il possible ? L'art de l'alchimie dans son processus suit et imite le cours de la nature minérale par le moyen de l'art, jusqu'à ce que s'accomplisse l'être du corps minéral (*al-ǧism al-maʿdinī*) ou que se crée de la matière dotée de puissances[36], d'actions et d'une forme mélangée qui agisse naturellement sur ce corps et lui procure sa forme. L'action de l'art est précédée de représentations des états naturels des minéraux, que l'on cherche à suivre et à imiter, ou de l'action de la matière dotée de puissances en elle. Ces représentations doivent être distinctes

35 Cet aphorisme remonte à Aristote et se rencontre chez plusieurs penseurs arabes bien connus d'Ibn Khaldûn comme al-Ṭabarī et Avicenne. Voir la note de F. Rosenthal dans *The Muqaddimah*, II, p. 415.

36 Ce passage est difficile à traduire, Ibn Khaldûn tente de synthétiser deux types de procédés alchimistes mais ne semble pas très précis dans les choix des termes employés. Il y a une ambiguïté sur le *bi* (avec) de *bi-quwwa*. F. Rosenthal l'interprète comme s'il s'agissait de créer une matière (*mādda*, qu'il traduit par « substance ») *dotée* de puissances etc. (*The Muqaddimah*, III, p. 276), tandis qu'A. Cheddadi affirme qu'il s'agit de créer une matière *au moyen* de puissances etc. L'interprétation de F. Rosenthal me semble plus cohérente avec ce qui suit : Ibn Khaldûn parle ensuite de matière dotée de puissances (*mādda ḏāta l-quwā*).

> les unes des autres et se succéder l'une après l'autre. Mais ces états sont infinis. Or, même sans cela, le savoir humain est incapable d'être exhaustif. [L'alchimiste] ressemble à celui qui chercherait à créer un être humain ou un animal ou une plante. C'est l'essentiel de notre démonstration, et c'est la plus crédible que je connaisse. Comme nous l'avons vu, il ne s'agit pas de parler d'une impossibilité en raison de la différence spécifique ni en raison de la nature[37]. Cette démonstration est uniquement fondée sur l'impossible exhaustivité du savoir et la restriction humaine par rapport à cela. Ce que mentionne Avicenne n'a rien à voir avec cela[38].

L'argument ne consiste donc pas en l'affirmation d'une impossibilité structurelle de l'alchimie, par l'analyse de propriétés matérielles et naturelles des minéraux qui empêcheraient la transmutation des différents métaux. Quand bien même l'alchimie serait possible, c'est le savoir humain qui, encore une fois, ne peut assimiler l'ensemble du procès nécessaire à cette transmutation, qui s'écoule sur une quantité de temps et avec une quantité de données bien trop importantes au regard de ses capacités. La pensée discursive, celle qui est à l'œuvre dans les sciences et les arts présentés dans la sixième partie, se déroule dans le temps, appréhendé sous forme d'une quantité (*miqdār al-zamān*). La quantification du temps le rend, en droit, dénombrable. C'est ce qui permet de le mesurer à la puissance de l'esprit, capable du plus et du moins, selon une certaine mesure. L'incommensurabilité de l'art (*ṣināʿa*) avec la nature n'est pas uniquement de nature théologique. Certes, l'art ne peut pas rivaliser avec la nature, car l'un est le produit des hommes et l'autre de Dieu. Mais la nature n'est pas envisagée comme une forme immuable, dotée d'une complexité et d'une beauté que l'art humain ne saurait égaler. Elle est envisagée comme un processus génératif qui s'étire sur un temps incompressible. L'art est conçu comme une imitation de la nature. Or, étant donné que l'action humaine suppose une représentation (*taṣawwur*) de sa fin, c'est-à-dire une représentation de l'ensemble des étapes nécessaires à la nature pour aboutir à une forme donnée, il est clair que l'art ne peut imiter de la nature que les procédés les moins

37 C'est l'argumentation d'Avicenne : chaque métal a une différence spécifique qui lui est propre qui le rend inassimilable aux autres par de simples procédés matériels. Voir G. Anawati, « Avicenne et l'alchimie », Convegno internazionale, 9-15 avril 1969, Rome, Academia nazionale dei lincei, 1971, p. 292 (texte arabe) / p. 295 tr. française : « contrairement à leur prétention, il n'est pas dans le pouvoir des alchimistes de transformer les espèces (*laysa fī ayādīhim an yaqlibū l-anwāʿ qalb^{an} ḥaqīqiyy^{an}) ».

38 *Muqaddima*, III, p. 200-201 ; *LE*, I, p. 1055-1057.

complexes, c'est-à-dire, finalement, les moins étendus dans le temps[39]. Cette observation est toujours lacunaire, car elle repose sur des observations précédentes incomplètes. Le problème ne réside pas dans le fait de pratiquer ces sciences, mais dans celui de leur attribuer des prétentions imméritées. Peut-être que les astres déterminent les affaires terrestres, mais les conditions de possibilité de la vérification de ces principes sont en dehors des capacités de l'intelligence humaine. Il ne faut pas plus demander à l'astronome qu'à l'historien de prédire le futur avec exactitude.

Le temps semble donc réellement agissant chez Ibn Khaldûn, et ne pas être une simple mesure du changement : il affecte la manière même de connaître le monde. Il va s'agir maintenant d'approfondir cette conception du temps, en faisant un détour par le paradigme du cycle et de l'éternel retour, à travers lequel on a souvent perçu la temporalité historiographique de l'historien maghrébin.

3 Critique de la cyclicité du temps

> En vain s'arrondit le temps pour que je sauve mon passé d'un instant
> Qui à présent donne naissance à l'histoire de mon exil en moi et dans les autres[40].

3.1 L'orientalisme, l'islam et l'éternel retour

La conception du temps d'Ibn Khaldûn est supposée être bien connue : elle serait cyclique. La *Muqaddima* est en effet censée témoigner d'une tentative de fonder une science de l'histoire à partir d'une conception circulaire du temps comme éternel retour. La théorie du renversement systématique des États illustre cette circularité du temps qui fait vivre, mourir et revivre, dans la morne éternité d'un temps suspendu entre deux bornes, la Création et la Fin eschatologique. Entre ces deux bornes, il y aurait la place pour une forme de

39 Bien qu'Ibn Khaldûn se distancie d'Avicenne ici, ce dernier a souligné bien avant lui l'infériorité de l'art par rapport à la nature : « ce que Dieu – exalté soit-il – crée par l'intermédiaire de la nature, l'art en est incapable (*Mā yaḫluquhu l-Llahu taʿālā bi- wāsiṭat l-ṭabīʿa yaʿǧuz ʿanhu l-ṣināʿa*) », (Avicenne, *Réfutation de l'astrologie*, texte arabe p. 5-6 / tr. française p. 57-58). Voir également le texte d'Avicenne sur l'alchimie dans G. Anawati, « Avicenne et l'alchimie », op. cit., p. 292 (texte arabe) / p. 295 tr. française : « L'art est au-dessous de la nature et ne peut la rejoindre quels que soit ses efforts ».

40 Mahmoud Darwich, « Toi l'eau sois une corde à ma guitare », trad. E. Sanbar, dans Id. *Anthologie* (*1992-2005*), Arles, Actes Sud, 2009, p. 45.

nature dont la temporalité, sans réelle durée, est circulaire. G. Labica est un de ceux qui ont exprimé cela de la manière la plus emblématique, tout en soulignant l'aporie à laquelle cela conduit :

> Ibn Khaldoun, nous l'avons assez dit, est le témoin d'une clôture. L'ambition même de la *scientia nova* comme sociologie générale du 'umran [*sic. ʿumrān*] tient peut-être au fait qu'il a conscience d'avoir devant lui une totalité. Et une totalité fermée. D'où, chez lui, la vision cyclique de l'Histoire, (…) Mais s'il y a cycle, que devient l'idée même d'Histoire ? Si la temporalité khaldounienne apparaît comme une scansion discontinue et si succession n'est que recommencement ne faut-il pas parler de durée naturelle plutôt qu'historique ? Il y a là assurément une difficulté qui ne nous paraît pas seulement tenir à l'arrêt, constaté dans le Maghrib du XIVe siècle. Elle est inhérente à l'idéologie musulmane, de sa nature, profondément anhistorique. Muhammad est le sceau des Prophètes ; la Révélation dont il est le porteur abroge celles qui l'ont précédée et frappe d'interdit toutes celles qui pourraient suivre. Plus encore que l'idée théocratique, le dogme de la non-création du Corn impose une vision éternitaire. Les mutazilites, et al-Bukhari lui-même, qui en avaient souligné les délicates implications philosophiques, ne s'étaient pas trompés sur son importance, et leur triomphe eût, à coup sûr, été celui de l'histoire. Il n'en fut rien, on le sait, et l'Islam demeura résolument étranger à l'idée de devenir. A la grande différence du Christianisme qui consacrait et officialisait théologiquement l'entrée de Dieu dans l'Histoire, en le mariant de chair et de sang à la cité humaine, l'Islam bloquait Dieu dans la nudité de son ciel et retirait à ses créatures toute possibilité de communiquer avec lui. Il est vrai que Jésus ne sortait pas des sables, mais qu'il était solidement adossé à la double réalité de l'Empire romain et de l'odyssée juive. Tandis qu'avec Muhammad commence une histoire qui en est à peine une, puisqu'elle ne signifie, à la limite, que la parenthèse arabe de l'humanité et, au sein même de cette histoire, que faire sinon recommencer le Prophète avec plus ou moins de bonheur ? Lui-même ne recommençait-il pas, en quelque manière, ses prédécesseurs[41] ?

Bien entendu, l'historiographie de l'islam a fait du chemin depuis Georges Labica. Nombre de préjugés de ce texte tombent sous le coup de la critique de l'orientalisme tel qu'il est décrit par Edward Saïd[42]. En bon marxiste, G. Labica

41 G. Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, op. cit., p. 206-207. J. Berque, quant à lui, nomme Ibn Khaldûn le « philosophe des temps cycliques » (J. Berque, *L'intérieur du Maghreb : XVe-XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1978, p. 13).

42 S. Amin, pourtant critique de l'eurocentrisme, a pourtant réitéré cette interprétation. Voici ce qu'il dit à propos d'Ibn Khaldûn : « Aussi les vagues déterminations géographiques et le

aurait sans doute apprécié le fait que l'émancipation de l'orientalisme fût finalement l'œuvre des orientalistes eux-mêmes, c'est-à-dire des spécialistes. Si ce passage est intéressant, c'est parce qu'il montre que la lecture du cyclisme d'Ibn Khaldûn doit bien davantage à une préconception de l'histoire islamique, qu'à une vraie lecture de l'œuvre de l'historien du maghrébin. Il est vrai qu'Ibn Khaldûn use de l'analogie entre l'État et le corps vivant, entendu comme être qui a une temporalité partiellement déterminée, d'environ 120 ans pour un État entre sa naissance et sa mort. Il n'y a toutefois aucune raison intrinsèque de passer de l'analogie avec le vivant au cycle supposé naturel. Si l'on suppose même que le vivant a une temporalité cyclique, encore faudrait-il montrer quelle caractéristique de l'État est mise en avant par l'analogie.

3.2 Cyclicité de l'histoire et pessimisme

Cette prétendue théorie cyclique de l'histoire est supposée être à la fois celle d'Ibn Khaldûn, celle propre à « l'idéologie musulmane » et, enfin, celle applicable à la (non) histoire de l'islam elle-même. De manière assez étonnante, il existe à ce propos une sorte de flottement chez certains auteurs qui ne statuent pas clairement sur ces propositions sous-jacentes à leur propos. Est-ce l'histoire réelle de l'islam qui est cyclique ? Auquel cas l'autorité d'Ibn Khaldûn, une fois de plus, peut-être invoquée et louée pour sa compréhension objective de ce qui est supposé être sa culture[43]. Est-ce l'idéologie islamique en général, ou bien encore l'idéologie particulière d'Ibn Khaldûn ? Robert Irwin, auteur d'une « biographie intellectuelle » récente d'Ibn Khaldûn, consacre également plusieurs pages à cette théorie cyclique, qu'il attribue au caractère « pessimiste » des penseurs musulmans[44]. La théorie du pessimisme d'Ibn Khaldûn a été popularisée par H.A.R. Gibb, qui évoquait le rapport d'Ibn Khaldûn à la peste[45].

---

cycle des générations (inspiré par une parapsychologie sociale) ne peuvent gère conduire qu'à une vision de l'éternel retour et la répétition sans fin et sans progrès. » S. Amin, *L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988, p. 40.

43 C'est ce que n'hésite pas à faire E. Gellner, voir *Postmodernism, Reason and Religion*, op. cit., p. 10.

44 R. Irwin, *Ibn Khaldûn. An intellectuel Biography*, op. cit., p. 70 sq.

45 Plusieurs commentateurs ont tenté d'expliquer la méthode d'Ibn Khaldûn par son expérience personnelle, responsable de son caractère religieux et de son supposé pessimisme (j'ai déjà cité H.A.R. Gibb, « The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory », op. cit., p. 31) ou de sa compréhension de l'histoire (A.J. Fromherz, *Ibn Khaldûn, Life and Times*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, p. 41). Pour une critique de la psychologisation de l'écriture, voir A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in a Modern Scholarship*, p. 122 sq. et p. 127.

Car, en effet, son supposé pessimisme s'appuie tant sur sa biographie (la perte de ses parents pendant la peste, de sa femme et de ses filles dans un naufrage) que sur des évènements historiques dont il était contemporain, notamment l'échec de l'unification du Maghreb. Une certaine rhétorique de la ruine vient appuyer ce prétendu pessimisme :

> Dans le cas d'Ibn Khaldûn, le pessimisme a pu être confirmé par ce qu'il percevait comme les échecs successifs des différentes dynasties à imposer l'unité au Maghreb, ainsi que par les meurtres de son frère et de son ami estimé Ibn al-Khatib et, peut-être aussi, par ses souvenirs de la peste noire. De plus, il constate que l'époque glorieuse des Arabes est révolue et que les Berbères et les Turcs prennent le dessus. Autour de lui, il y a des ruines et des villages abandonnés. Qui, dans le monde arabe du XIV^e^ siècle, aurait pu trouver des raisons de penser que le monde allait mieux[46] ?

Trois éléments sont censés conditionner le pessimisme, lui-même à l'origine de la théorisation cyclique de l'histoire : l'échec de l'unification du Maghreb, la Grande peste, et la perte de pouvoir des dynasties Arabes, au profit de dynasties berbères et turques (turco-mongoles en réalité). Tout cela se condense dans une image : celle des ruines, censées symboliser le déclin de la civilisation[47]. Étrangement, au lieu d'appuyer la théorie cyclique de l'histoire d'Ibn Khaldûn sur son œuvre ou sur ses sources, Robert Irwin va chercher des rapprochements avec Polybe, historien paradigmatique quand on pense à la cyclicité de l'histoire[48], et avec des modernes, Vico[49] et Spengler[50]. Il ne s'agit pas pour moi

46 R. Irwin, *Ibn Khaldûn. An intellectuel Biography*, op. cit., p. 71-72.

47 Il semble que dans l'orientalisme, la thématique des ruines a servi à représenter le contraste entre la gloire du passé islamique médiéval et son déclin à l'époque moderne. Voir à ce propos M. Ghouirgate, *Les empires berbères*, op. cit., p. 322-326.

48 On aura du mal à trouver chez Ibn Khaldûn une théorie du passage d'une constitution à une autre similaire à celle qu'on trouve chez Polybe. Pour une analyse de l'anacyclose chez ce dernier voir S. Podes, « Polybius and his Theory of « Anacyclosis », Problems of not just Ancient Political Theory », *History of Political Thought*, 12 (4), 1991, p. 577-587. Voir également K. Löwith, *Histoire et salut*, op. cit., p. 29.

49 I. Dayeh et M. Messling (dir.), *Early Modern 'New Sciences' : Inquiries into Ibn Khaldûn and Giambattista Vico*, op. cit.

50 Z. Tahir et A.J. Nori procèdent ainsi par abstraction, réduisant les théories respectives d'Ibn Khaldûn et de Spengler à une théorie de l'émergence et du déclin des civilisations (« Unveiling Historical Trajectory and Civilisational Evolution : A Comparative Examination Through the Lenses of Ibn Khaldun and Oswald Spengler », dans *Journal of Religion and Civilisational Studies*, International Islamic University of Malaysia, 6 (2), 2023, p. 184-212). La même abstraction est ce qui permet l'application à un contexte contem-

de chercher à critiquer ce rapprochement, ce qui est aussi facile que d'opérer un lien épistémologique de surface entre des auteurs aussi éloignés les uns des autres, mais dont les différentes vulgates qui en sont faites peuvent tout aussi bien coïncider en plusieurs points[51]. Ainsi, il est notable que les lectures qui cherchent à rapprocher Ibn Khaldûn des modernes, en lui conférant un statut de précurseur, procèdent souvent par abstraction de sa pensée, réduite à quelques grands concepts – « moteur de l'histoire » (pour la *ʿaṣabiyya*), « déclin », « État » – et tendent ainsi à insister sur ses différences avec avec ce dont il est pourtant le plus proche : ses sources arabes et islamiques[52]. Ce qui permet d'affirmer la cyclicité de l'histoire chez Ibn Khaldûn, à partir de son supposé pessimisme, se fait par le biais d'une inférence psychologique. Ainsi, on déduit une disposition morale (le pessimisme) d'un milieu culturel (le Maghreb du XIV^e^ siècle), lui-même réduit à une catégorie ambivalente, celle de déclin, qui se veut historiographique, mais dont l'usage est moral et téléologique, et l'application historique est rétrospective.

3.3 L'éternel retour et les conjonctions astrales

Krzysztof Pomian, qui s'est beaucoup intéressé à Ibn Khaldûn, a pu également percevoir un temps cyclique chez Ibn Khaldûn. Ayant noté qu'il n'y avait pas de théorie générale du temps dans la *Muqaddima*, il en déduisait que « le seul temps agissant chez Ibn Khaldûn est un temps cyclique, il est strictement local »[53]. Cherchant alors à concilier l'idée de cycles locaux avec celle d'une histoire globale, il doit en conclure, contre toute évidence, et sans citer la *Muqad-*

porain. Voir également plusieurs rapprochements du même type, avec une application à l'histoire ottomane : M. Önder et F. Ulasan, « Ibn Khaldûn's Cyclical Theory the Rise and Fall of Sovereign Powers : The Case of Ottoman Empire », *Adam Akademi*, 8 (2), p. 231-266.

51 M. Mahdi refuse également de voir une cyclicité du temps chez Ibn Khaldûn (*Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, op. cit. p. 255), et trace une autre ligne du caractère cyclique de l'histoire, qui part d'Aristote, passe par Polybe, al-Fārābī, puis Maïmonide avant de subir une inflexion chez Machiavel d'abord, puis chez Nietzsche ensuite. Voir M. Mahdi, *La cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Albin Michel, 2000 [1962], chap. 11 : « La religion et la vision cyclique de l'histoire », p. 309-324.

52 Un exemple parmi d'autres : la légèreté avec laquelle le philosophe américain L.E. Goodman affirme qu'Ibn Khaldûn se méfie de la tradition, comme s'il était le premier historien à avoir un regard critique sur certaines informations rapportées (*aḫbār*) : « Ibn Khaldûn and Thucydides », *Journal of the American Society*, 92 (2), 1972, p. 250-270 : « again there is mistrust of the tradition » (p. 251).

53 K. Pomian, *L'ordre du temps*, op. cit., p. 111.

dima, que l'histoire chez Ibn Khaldûn se règle sur des « conjonctions astrales », que « tous les peuples, chacun à son rythme », parcourent une « même trajectoire » que leur imposent les astres. Aucune citation d'Ibn Khaldûn ne vient à l'appui de cette thèse[54], bien qu'on puisse supposer qu'il s'appuie sur le chapitre 12 de la troisième partie de la *Muqaddima*. On trouve cette théorie également chez Allen James Fromherz, pour qui l'histoire, selon Ibn Khaldûn, « est dominée par des cycles d'ascension et de déclin des pouvoirs dynastiques », dressant même un parallèle avec les expériences mystiques[55]. La Création elle-même serait « circulaire », « l'univers passant à travers des changements complets, comme si la nature passait à travers une nouvelle création et s'organisait elle-même une nouvelle fois », comme un processus de renaissance (*reborn*) et de recréation sans cesse renouvelé. Aucune citation d'Ibn Khaldûn ne vient à l'appui de cette thèse de la cyclicité globale de l'histoire.

L'éternelle répétition de l'histoire selon un processus cyclique, dont Ibn Khaldûn aurait expliqué le mécanisme, est donc un *topos* des études khaldûniennes[56]. Effectivement, l'historien maghrébin décrit des phases typiques de l'évolution d'une dynastie. Toutefois, G. Labica le reconnaissait lui-même, tout au plus a-t-on affaire avec Ibn Khaldûn à des cycles « locaux », mais, selon G. Labica, ces cycles sont également « fermés »[57]. Nulle part on ne trouvera dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn de théorie, ni même d'image, du temps circulaire, soumis à une finalité divine qui s'imposerait à lui du dehors. De fait, Ibn Khaldûn a pu quantifier des durées locales, comme celle de la « vie » d'un État, mais à aucun moment cela ne s'est intégré à une temporalité générale circulaire, ni cosmique, ni même historique, au sens de ce qui engloberait l'histoire de l'ensemble des États. De plus, la quantification d'une durée propre à ce qui se développe dans le temps s'accommode tout aussi bien d'un rapport au temps linéaire que circulaire. Et, dans la mesure même où plusieurs États dynastiques peuvent coexister dans un même temps, on ne comprend

54 On sait que K. Pomian concevait la *Muqaddima* comme une « théologie de l'histoire » plus qu'une philosophie de l'histoire, du fait que Dieu serait le seul être agissant dans l'histoire selon Ibn Khaldûn. Voir K. pomian *Ibn Khaldûn au prisme de l'occident*, op. cit., p. 123 sq.

55 A.J. Fromherz, *Ibn Khaldûn, Life and Times*, op. cit., p. 115 sq.

56 Voir également S.F. Atlatas, *Applying Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 64. M. Bennabi a fondé sa pensée de la « colonisabalité » sur une interprétation de la théorie khaldûnienne comme alternance cyclique des dynasties. Voir M. Bennabi, *Vocation de l'islam*, Paris, Albouraq, 2006. D'un point de vue qui semble en accord avec la vision d'Ibn Khaldûn de M. Bennabi, voir l'étude qui lui a été consacrée par A. Berghout et Z. Berghout, « The Pattern of Cycle of Civilisation : Ressemblance Between Ibn Khaldūn and Malek Bennabi's View », *Journal of Islam in Asia*, 12 (1), 2015, p. 228-245.

57 G. Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, op. cit., p. 209.

pas bien comment ce temps pourrait être circulaire, tout en faisant coïncider des temporalités pourtant diachroniques. Pour affirmer qu'Ibn Khaldûn a une conception cyclique du temps, il faudrait ajouter deux éléments, absents de son œuvre :

– Que l'ensemble des vies des États s'inscrive dans une temporalité globale, celle d'un éternel retour.
– Que cet éternel retour soit adossé à une réalité physique (les astres) ou supra-physique (la Providence) qui fonctionne comme cause, principe, ou archétype de la cyclicité de l'histoire globale des États.

Il est vrai qu'Ibn Khaldûn s'appuie sur l'opinion des astrologues pour déterminer la longévité d'un individu :

> La longévité naturelle de l'être humain, selon les médecins et les astrologues (*al-munaǧǧimūn*), est de cent vingt ans. Cette longévité varie selon le plus et le moins, pour chaque génération, en fonction de la conjoncture des astres (*al-qirānāt*). La longévité de certaines personnes nées sous une certaine conjonction astrale peut ainsi atteindre cent ans, tandis que, pour d'autres, elle sera de cinquante ou quatre-vingts ou soixante-dix ans, conformément à ce qu'indiquent les conjonctions astrales selon les observateurs qualifiés (*al-nāẓirīn*). La durée de vie des gens de notre communauté (*milla*) va de soixante à soixante-dix ans, comme le rapportent les paroles du prophète (*kamā fī l-ḥadīṯ*)[58]. La longévité naturelle de cent vingt ans n'est dépassée que dans de rares cas, et lors de positions célestes inhabituelles, comme cela s'est produit dans le cas de Noé, que la paix et la bénédiction soient sur lui, et de quelques individus des ʿĀd et des Ṯamūd. Il en va de même concernant la longévité des États, qui diffère également selon les conjonctions astrales, sauf que, en ce qui concerne les États, dans la plupart des cas, leur longévité ne dépasse pas quatre générations[59].

Ce texte est déroutant. D'un côté, Ibn Khaldûn semble accorder du crédit à l'astrologie, alors même, comme nous l'avons vu, qu'il la critique par ailleurs, et admettre que les conjonctions astrales déterminent le sort des personnes et des États. D'un autre côté, cette idée semble mal s'accorder avec la suite du chapitre, qui porte tout entier sur les raisons (principalement sociales) qui expliquent la longévité naturelle des États. Quel régime de causalité per-

58 Pour la liste des recueils de *aḥādīṯ* qui mentionnent cette longévité, voir la note d'I. Chabbouh et I. Abbas dans leur édition de la *Muqaddima*, I, p. 297.

59 *Muqaddima*, I, p. 287 ; *LE*, I, p. 439.

met alors de concilier des causes sociales et historiques d'un côté avec des causes astrales de l'autre ? L'idée d'une influence astrale, cosmique, sur les affaires terrestres n'est évidemment pas nouvelle, et coexiste avec une causalité empirique, observable, non cosmique. L'influence des astres sur les êtres vivants et la dépendance partielle des êtres biologiques vis-à-vis d'un ordre cosmique ont une longue tradition, qui remonte au moins à Aristote. Ce dernier le discute dans *De la génération et de la corruption*, II, 10. Aristote y affirme deux choses essentielles : 1/ le temps est continu et dépend du mouvement continu des astres ; 2/ le mouvement du soleil détermine les cycles du vivant, produisant la génération quand il se rapproche et la corruption quand il s'éloigne :

> C'est la raison pour laquelle[60] la durée et la vie de chaque être possède un nombre qui le définit. Il y a en effet un ordre pour toute chose, et toute durée, toute vie, sont mesurées par un cycle, à ceci près que, différent pour chaque être, le cycle est ici plus court et là plus long[61].

Aristote tempère l'influence des astres dans *De la génération des animaux*, en parlant de « l'indétermination de la matière et d'une multiplicité de principes qui empêchent les générations et les corruptions de suivre l'ordre naturel »[62]. La vie est mesurée par des cycles qui dépendent des révolutions cosmiques. Le problème de l'influence des astres sur le monde sublunaire, et plus précisément sur les cycles de vie, a une postérité dans la philosophie arabe médiévale, qu'Ibn Khaldûn connaît, au moins par Avicenne[63], et peut-être aussi par Galien dont il cite le *De usu partium* (*manāfiʿ l-aʿḍā'*[64]), qui circulait dans le Moyen Âge arabe bien au-delà des seuls cercles médicaux[65]. Cependant, l'idée d'une

60 Aristote fait référence à la continuité du mouvement des astres qu'il évoque au paragraphe précédent, et à l'influence de leur mouvement sur la génération et la corruption.

61 Aristote, *De la génération et la corruption*, éd. et trad. M. Rashed, Paris, Les belles lettres, 2005, p. 78. On trouve des développements similaires dans *De la génération des animaux*, IV, 10.

62 Cité par M. Rashed, dans l'introduction de Aristote, *De la génération et la corruption*, op. cit., p. CLXXVIII.

63 Sur ce problème tel qu'il est repris par Galien puis par Abu Bakr al-Rāzī, voir l'introduction de P. Koetschet dans Abu Bakr al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, éd. et trad. P. Koetschet, Berlin, De Gruyter, 2019, p. XL–XLIV.

64 *Muqaddima*, I, p. 68 ; *LE*, I, p. 262.

65 Voir à ce propos E. Wakelnig, « Medical Knowledge as Proof of the Creator's Wisdom and the Arabic Reception of Galen's On the Usefulness of the Parts », *in* P. Boural-Vallianatos et S. Xenophontos (eds.), *Greek Medical Literature and its Readers. From Hippocrates to Islam and Byzantium*, New York, Routledge, 2018, p. 131-149.

influence astrale sur les cycles de vie n'implique pas celle d'un éternel retour et d'un temps circulaire. Avicenne également croyait à l'influence des astres sur la vie terrestre, et Marwan Rashed a démontré que cette forme de causalité cosmique n'impliquait pas l'éternel retour[66]. En effet, dans un texte du *Šifāʾ*, Avicenne nous dit :

> Tous les états (*aḥwāl*) terrestres dépendent (*manūṭa*) des mouvements célestes, y compris les choix (*iḫtiyārāt*) et les volitions (*irādāt*)[67].

Si les astres ont un mouvement circulaire, et que ce mouvement détermine les affaires terrestres, comment pourrait-il y avoir histoire[68] ? Les configurations célestes, explique Avicenne, ne reviennent jamais à l'identique. Il faudrait, pour cela, que les durées des différents astres soient commensurables entre elles, afin que l'ensemble des cycles se répète dans un cycle plus grand qui les englobe tous. Or, explique Avicenne, les grandeurs continues peuvent être incommensurables entre elles[69]. En soi, la possibilité de l'incommensurabilité n'implique pas sa nécessité. Avicenne répond par deux arguments. Le premier, seule véritable preuve rationnelle, est qu'un retour à l'identique est métaphysiquement impossible[70]. Le second, plus proche de ce que pourra affirmer Ibn Khaldûn, est qu'il est impossible de prouver la commensurabilité, qui dépend d'observations astronomiques bien trop précises et nombreuses au regard des capacités humaines :

> Le chemin vers la connaissance exhaustive (*iḥāṭa*) de ces choses est l'observation [astronomique] (*al-raṣd*), laquelle repose sur l'approximation de certaines

66 M. Rashed, « Théodicée et approximation chez Avicenne », op. cit.

67 Ibn Sīnā, *al-Šifāʾ, al-Ṭabīʿiyyāt*, III, *al-kawn wa l-fasād*, ed. Qāsim, Le Caire, 1969, p. 196.

68 M. Rashed formule le problème ainsi : « si tout ici-bas dépend des astres – ce qui est bien la position d'Avicenne – et que les astres reviennent à leur position, le monde et son histoire se reproduiront à l'identique à intervalles réguliers. » voir « Théodicée et approximation », op. cit., p. 227.

69 « *Wa lā yastaḥīl an yakūn al-muṭṭaṣil mubāyin*^{an} *li-l-muttaṣil* » (Ibn Sīnā, *al kawn wa l-fasād*, p. 197). Le problème de l'incommensurabilité des durées de rotation est également abordé par al-Ġazālī dans le *Tahāfut* comme preuve de l'impossibilité de l'éternité du monde, et donc d'un impossible éternel retour, voir al-Ġazālī *Tahāfut al-falāsifa*, dans *The Incoherence of the Philosophers*, ed. et tr. M.E. Marmura, op. cit., p. 18-19.

70 Dans le texte d'Avicenne que je cite, ce principe est affirmé mais non démontré (voir *al kawn wa l-fasād*, p. 196, dernier § l. 11-16). M. Rashed explique que c'est d'abord « l'impossibilité métaphysique que deux individus soient identiques qui présuppose celle du retour astral » (« Théodicée et approximation », op. cit., p. 228).

parties des instruments gradués[71]. Or, une telle approximation ne permet pas d'aboutir à une mesure juste[72].

Il est donc impossible de démontrer la commensurabilité des durées des cycles des différents astres. Or, à un niveau empirique, il paraît probable qu'il y ait au moins deux grandeurs incommensurables, ce qui suffirait à faire dérailler le cycle et à ce qu'il n'y ait pas d'éternel retour. À un niveau métaphysique, cette improbabilité devient une impossibilité, non pas par elle-même, mais par ses conséquences, à savoir un retour à l'identique des individus. Cette analyse du problème de la (non) cyclicité du temps chez Avicenne est particulièrement intéressante, car, finalement, il paraît probable qu'Ibn Khaldûn se situe ici sur une voie avicennienne, sans qu'il s'y réfère explicitement. Deux points semblent en effet avoir influencé, directement ou indirectement, Ibn Khaldûn[73]. Le premier c'est la reconnaissance de l'influence des astres, qu'Ibn Khaldûn admet. Le deuxième c'est le refus de l'éternel retour, de la clôture du temps sur lui-même, ce qui rend l'histoire possible. La reconnaissance de l'influence astrale n'implique donc pas un déni des causes intermédiaires. Au contraire, elle conduit à reconnaître leur rôle, dans la mesure où ces causes sont reconnaissables empiriquement par induction. Elle n'implique pas non plus un déni de l'histoire, ouverte sur le possible[74]. L'idée d'un temps absolu, qui ne soit pas que mesure du mouvement des astres, et qui ouvre à la possibilité d'un temps historique, est présente chez Abu Bakr al-Rāzī (m. 311 / 925), et a pu être attribuée à Galien dans ses traductions arabes[75]. Peter Adamson a ainsi montré qu'Ibn Abī Saʿīd al-Mawṣilī, philosophe juif du x^e^ siècle, développe une conception du temps similaire à celle d'al-Rāzī, et attribue à Galien l'idée que

71 *Ālāt maqsūma*, je reprends la traduction de *maqsūma* par « gradués » à M. Rashed (Ibid., p. 230).

72 Ibn Sīnā, *al kawn wa l-fasād*, op. cit., p. 198. M. Rashed explique que les approximations de l'observations sont intégrées par les astronomes de l'époque d'Avicenne, notamment par son contemporain al-Bīrūnī (m. 440 / 1048), et avaient déjà fait l'objet d'un commentaire par Ṯābit Ibn Qurra (m. 288 / 901). Voir M. Rashed, « Théodicée et approximation », op. cit., p. 233, notes 23 et 24 pour les références.

73 Averroès lui-même semble avoir été avicennien sur ce point lorsqu'il commente le *De Generatione* d'Alexandre. Voir M. Rashed « Théodicée et approximation », op. cit., p. 236 sq.

74 Selon M. Rashed, le problème d'Avicenne est celui de l'existence du mal, qu'il résout par ce « décalage » des périodes astrales (« Théodicée et approximation », op. cit., p. 239). Or, le problème épistémologique de l'existence de l'histoire est entièrement lié au problème théologique et métaphysique de l'existence du mal.

75 P. Adamson, « Galen and al-Rāzī on Time », *in* R. Hansberger, M.A. al-Haytham, C. Burnett (eds), *Medieval Arabic Thought : Essay in Honour of Fritz Zimmerman*, University of

le temps ne dépend pas du mouvement. Il est donc auto-subsistant et, on peut le penser, agissant, bien que ce soit le mouvement qui permet la mesure du temps[76].

N'y a-t-il pas là les conditions nécessaires à l'émergence d'un temps historique, à savoir, d'un côté, un temps absolu, nécessaire à l'histoire à proprement parler, et, d'un autre côté, la possibilité de la mesure offerte par le mouvement des astres, nécessaire à la datation et à l'historiographie[77] ? Il est difficile de retracer généalogiquement avec précision l'idée qu'Ibn Khaldûn se faisait du temps, car il n'était pas métaphysicien, et n'a pas traité directement ces problèmes. En revanche, on peut raisonnablement supposer qu'il connaissait Abū Bakr al-Rāzī et Galien[78], qu'il cite bien que de manière imprécise, et on peut surtout contredire l'idée qu'il aurait baigné dans une conception « islamique » d'un temps circulaire[79]. Outre l'imprécision d'une telle qualification (qu'est-ce qu'une conception « islamique » du temps[80] ?), il avait accès à des réflexions sur le temps bien plus complexes que de simples gloses sur la clôture et la circularité du mouvement des astres. L'idée d'une clôture du temps chez Ibn Khaldûn relève donc, à proprement parler, d'un préjugé. Elle ne peut être soutenue que par une perception générale de l'histoire dans laquelle il s'inscrit, et non par celle qu'il prétend élaborer. Cette perspective conduit

---

London Press, 2012, p. 1-14. Voir également du même auteur : « Eternity in medieval philosophy », *in* Y.Y. Melamed (ed.), *Eternity. A history*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 75-116.

76 P. Adamson, « Galen and al-Rāzī on Time », op. cit., p. 5.

77 L'idée que la mesure du temps par le mouvement naturel est nécessaire à l'historiographie est affirmée par R. Koselleck dans « Temps et histoire », *Romantisme* (56), 1987, p. 7-12.

78 L'œuvre de Galien a d'ailleurs eu une influence considérable, au point de devenir « paradigmatique ». Voir G. Strohmaier, « The uses of Galen in Arabic literature », *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 77, 2002, p. 113-120. Sur la question du temps chez Galien voir également l'introduction de P. Koetschet à son édition et traduction des *Doutes sur Galien* d'al-Rāzī, p. LXXVI sq. ; et P. Koetschet « Galien, al-Rāzī, et l'éternité du monde. Les fragments du traité Sur la démonstration, IV, dans les *Doutes sur Galien* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 25, 2015, p. 167-198.

79 Faḫr al-Dīn al-Rāzī semble avoir développé également une conception du temps comme étant auto-subsistante, conception qui était attribuée dans l'islam médiéval à Platon. Voir P. Adamson et A. Lammer, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Platonist Account of the Essence of Time », *in* A. Shihadeh et J. Thiele (eds.), *Philosophical Theology in Islam*, op. cit., p. 95-122 ; et P. Adamson « The Existence of Time in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *al-Maṭālib al-ʿāliya* », *in* D.N. Hasse et A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 65-98.

80 Il est intéressant de noter que l'influence des astres est une thématique présente chez des auteurs chrétiens, d'Albert le Grand à Dante (M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 2023 [1969], p. 162).

à la formation d'une conception du temps stationnaire, et donc circulaire, le cercle étant précisément l'image de la stationnarité d'une série temporelle : celle du temps cosmique comme « image mobile de l'éternité », selon la formule bien connue du Timée[81]. Platon affirme à plusieurs reprises dans son œuvre que les cataclysmes sont amenés à se répéter[82]. Or, la circularité du temps fait face à de sérieux obstacles dans le monothéisme eschatologique, lequel assigne des bornes absolues au monde[83]. En somme, c'est l'anhistoricité de l'islam qui est présupposée lorsqu'on fait de la circularité la forme du temps chez les penseurs musulmans, et, avec elle, le préjugé de l'éternel déclin de l'islam dont l'histoire ne pourrait se comprendre que sous un régime de crise perpétuelle[84].

Il est vrai qu'il y a, dans les sciences islamiques, un fantasme de l'authenticité comprise comme origine. La manière dont les sciences religieuses réfléchissent leur propre origine peut se comprendre par analogie avec le mouvement de la procession divine, qui va du plus au moins parfait. Ainsi, les sciences religieuses fantasment leur propre origine en se comprenant comme une dégradation d'un archétype original[85]. Ce constat, dont l'analyse plus poussée dépasse

---

81 On trouve la formule dans Platon, *Timée*, 37d. R. Brague a critiqué, probablement à juste titre, les interprétations erronées de cette formule, méconnue, selon lui, en dépit de sa célébrité. Il en a construit une tout autre interprétation à partir d'une analyse grammaticale, qui n'a pas fait l'unanimité chez les hellénistes. Voir R. Brague, « Pour en finir avec le « temps », image mobile de l'éternité (Platon *Tim.* 37d) », dans Id., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, P.U.F., 1982, p. 11-71. L. Brisson ne suit pas son interprétation, voir sa traduction dans Platon, *Timée*, Paris, GF, 2017, note 187.

82 Voir par exemple *Timée*, 22e et Le *politique*, 268e (tr. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2005, p. 106). L. Brisson et J.-F. Pradeau affirment que « Le caractère répétitif et cyclique des cataclysmes est propre à la conception hellénique de la temporalité cosmique et humaine » (*Le politique*, Ibid., note 89, p. 225).

83 K. Löwith a montré la différence introduite par le christianisme dans la conception du temps : « La pensée scolastique a le pouvoir de maîtriser la temporalité du temps, un temps qui engloutit ses propres créatures s'il n'est pas délimité de manière sensée par un but ultime » (*Histoire et salut*, op. cit., p. 41). Cette différence par rapport aux conceptions grecques circulaires du temps, qu'il perçoit chez Hérodote et Thucydide (Ibid., p. 28), vaut probablement pour tout monothéisme accompagné d'une pensée eschatologique.

84 Sur la critique du déclin comme catégorie historiographique appliqué à l'islam voir J. Dakhlia, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998, p. 81-82. ; Id., *Harems et sultans,* op. cit., vol. 1, p. 17 ; F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, op. cit., p. 25-60 ; S. Brentjes, « The Prison of Categories – « Decline » and its Company », *in* F. Opwis et D. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in honor of Dimitri Gutas*, Leiden, Brill, 2012, p. 131-156.

85 G. Calasso a perçu le changement comme une catégorie historiographique majeure pour l'analyse de l'islam médiéval, selon elle réfractaire au changement. L'épistémologie his-

largement le cadre de cette présente étude, se laisse percevoir à travers certains commentaires réflexifs qu'on trouve notamment dans les *uṣūl al-fiqh* à propos du rapport des Anciens aux Modernes, les premiers ayant sur les derniers l'avantage de la proximité avec l'archétype. Un exemple particulièrement représentatif se trouve dans l'introduction à son livre de *uṣūl al-fiqh* du contemporain d'Ibn Khaldûn, le théologien et juriste andalou al-Šāṭibī, dans laquelle il explique que :

> Les livres des Anciens (*al-mutaqaddimīn*) sont davantage établis (*aqʿad*) dans [les sciences religieuses] que ceux des modernes. Le fondement de cela réside dans l'expérience (*taǧriba*) et le récit historique (*ḫabar*). L'expérience consiste dans l'observation directe (*mušāhada*) dans n'importe quelle science, et les Modernes n'atteignent pas une profondeur comparable à celle des Anciens. Cela vaut pour les spécialistes de toutes les sciences, qu'elles soient pratiques ou théoriques. Les actions des Anciens, concernant la réforme (*iṣlāḥ*) de la religion et du monde, sont différentes de celles des Modernes, et leurs sciences dans l'investigation [de la vérité] sont davantage établies (*fī taḥqīq aqʿad*). L'accomplissement des Compagnons dans les sciences religieuses (*taḥaqquq bi-ʿulūm al-šarīʿa*) diffère de celui des successeurs, et celui des successeurs de leurs propres successeurs, et ainsi de suite jusqu'à aujourd'hui[86].

---

toriographique d'Ibn Khaldûn, à travers la perception du temps comme facteur de changement, serait une réaction inédite face au changement qui ne consisterait pas à lutter contre lui, mais à le maîtriser. Je ne suis pas sûr de souscrire à ses analyses, mais il me semble qu'effectivement, du point de vue théologique, le changement est perçu comme une altération, en tant qu'éloignement d'un archétype original. Voir G. Calasso, « Penser le changement : Ibn Khaldûn et ses contemporains », op. cit..

86 Al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, ed. A. Darrāz, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003, p. 57. L'existence d'un genre des traités contre l'innovation (*kutub al-bidʿa*) montre l'insistance de la théologie islamique sur l'authenticité archétypale de l'origine, par rapport à laquelle toute « innovation » (*bidʿa*) est perçue comme une altération. Al-Šāṭibī lui-même y explique ainsi que le monde se corrompt depuis la mort du prophète. Voir M. Fierro, « Spiritual alienation and Political Activism : The *Ġurabā'* in al-Andalus during the sith/twelfth century », *Arabica*, 47, 2000, p. 230-260 (p. 7), reproduit dans M. Fierro, *The Almohad Revolution*, op. cit., art. I. Sur les *kutub al-bidʿa*, voir M. Fierro, « The Treatises against Innovations (*kutub al-bidaʿ*) », *Der Islam*, LXIX, 1992, p. 204-246 ; et de la même autrice, l'introduction à sa traduction en espagnole du livre d'al-Ṭurṭūšī *Kitāb al-Ḥawādiṯ wa-l-bidaʿ* (*El libro de las Novedades y las innovaciones*), Madrid, CSIC – AECI, 1993, p. 109-178. Al-Šāṭibī explique lui-même le danger de l'innovation par le fait qu'elle est « une voie similaire à celle de la loi divine (*šarīʿa*) » (cité par M. Fierro, dans « The Treatises against Innovations », op. cit., p. 238).

Ce fantasme d'une déduction archétypale, dont l'origine est considérée, à elle seule, comme une preuve d'authenticité, et l'éloignement, à lui seul, comme une privation de perfection, doit être pris pour ce qu'il est : une réflexion théologique médiévale sur la théologie médiévale, et non une analyse historiographique de la réalité historique du développement des sciences en islam[87]. Par ailleurs, cette pensée d'une dégradation par rapport à l'origine n'est pas universelle ni uniforme. On voit ainsi chez Ibn Taġrī Birdī l'affirmation inverse : arriver après ses prédécesseurs est un bienfait de Dieu, lui permettant de profiter de leurs connaissances accumulées[88]. Ibn Khaldûn est bien souvent, comme on l'a vu, utilisé lui-même comme source, voire comme preuve, du déclin médiéval de la civilisation islamique. C'est pourquoi, pour approfondir la question du temps, et de son rapport au cycle dans son œuvre, il nous faut aborder la catégorie de déclin dont il serait le penseur paradigmatique et interne à la culture dont il opérerait le diagnostic.

4 Déclin, *ʿumrān* et civilisation

> La terre est devenue trop étroite pour nous, tant nous l'avons remplie,
> Et la surface des flots, nous l'emplirons de nos vaisseaux[89] !

4.1 Topiques de l'effondrement : le déclin du Maghreb

La thématique du déclin est effectivement bien présente chez Ibn Khaldûn. Elle n'est pas traitée pour elle-même, mais apparaît dans plusieurs chapitres de la *Muqaddima* :

- Sur le plan politique quand il s'agit du déclin des États dynastiques (part. 2 : 14, 25 ; part. 3 : 44, 45, 46, 49 ; part. 4. : 19).
- Sur le plan éthico-politique, quand il s'agit d'évoquer les conséquences d'un gouvernement injuste (part. 3 : 16).

87 Il y a une congruence entre la théologie qui perçoit l'origine comme un archétype, et le néoplatonisme dans lequel la procession est une dégradation vers la matière. P. Ricoeur a perçu, sur ce point, un conflit entre le néoplatonisme et le christianisme (voir P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967 [1955], p. 129). Peut-être que la théologie islamique a su davantage intégrer le paradigme néoplatonicien.

88 Ibn Taġrī Birdī, *Al-Nuǧūm*, op. cit., vol. 1, p. 1. L'idée d'une expérience accumulée est fréquente dans les introductions des historiens, voir Miskawayh, *Taǧārib al-Umam*, op. cit., vol. 1, p. 48.

89 *Muʿallaqa* de ʿAmr Ibn Kulṯūm, dans *Les suspendues* (*al-Muʿallaqāt*), trad. H. Toelle, Paris, GF, 2009, p. 229.

– Sur le plan de l'urbanité, quand il s'agit d'évoquer les ruines des Cités (part. 4 : 9).
– Sur le plan des arts et des sciences, quand il s'inquiète de la diminution de certains arts et enseignement (part. 5 : 19 ; part. 6 : 8, 9).
– Sur le plan démographique quand il s'agit d'évoquer la diminution de la population (part. 2 : 68 ; part. 3 : 49).
– Sur le plan moral et social en raison du lux et du raffinement (part. 3 : 11, 12).

L'ensemble de ces différentes topiques est lié par un entrelacement de causes qui mènent à une forme de déclin. Ibn Khaldûn emploie alternativement plusieurs synonymes arabes de « déclin », d' « effondrement », de « disparition » ou de « corruption » comme *inḥiṭāṭ*[90] (déclin, décadence), *fasād*[91] (corruption), *intiqāṣ*[92] (diminution, effondrement, on trouve aussi la forme *tanāquṣ*[93]), *haram*[94] (décrépitude, sénescence), parfois *ḏahāb*[95] (disparition, dont le sens est plus neutre, seulement quelques usages recensés en font un synonyme de déclin). Mohammed Talbi a même parlé à propos de la *Muqaddima* d'une « étiologie du déclin »[96]. Effectivement, Ibn Khaldûn pense le déclin du Maghreb en plusieurs endroits de la *Muqaddima*, et notamment dans une version « primitive » éditée par Abdesselam Cheddadi :

> Lorsque les gens proches d'une dynastie se réunissent pour fonder un État dynastique et établissent leur pouvoir, ils cherchent, de par la nature de leur *ʿaṣabiyya*, à dominer et à s'emparer des possessions des autres, comme l'exigent le pouvoir royal (*al-mulk*) et la puissance (*al-šawka*). Mais le Maghreb à notre époque est trop faible pour résister à un de ces peuples. Ses dynasties et la richesse de leur peuple ont disparu, du fait que sa population a décliné (*limā huwa ʿalayhi ʿumrānuhu min al-intiqāṣ*)[97].

Ce passage témoigne effectivement d'une pensée du déclin du Maghreb. Cheddadi traduit ici *ʿumrān* par « civilisation ». C'est en effet un des sens possibles, mais à condition de restreindre le concept de civilisation au caractère

90 *Muqaddima*, I, p. 222.
91 *Muqaddima*, I, p. 241 ; II, p. 226 ; II, p. 355.
92 *Muqaddima*, II, p. 68 (la civilisation/ population s'effondre dû à l'augmentation des impôts et à la baisse des revenus fiscaux), V p. 46.
93 *Muqaddima*, III, p. 100.
94 *Muqaddima*, II, p. 92.
95 *Muqaddima*, I, p. 222.
96 M. Talbi, « Ibn Ḫaldūn et le sens de l'histoire », op. cit., p. 116.
97 *Muqaddima*, V, p. 46 ; *LE*, I, p. 1246.

anthropologique de l'habitat humain, la manière d'habiter une terre. Or, quand Ibn Khaldûn parle de déclin, il fait moins référence à la valeur axiologique du concept moderne de civilisation, qu'à sa valeur quantitative, observable : la quantité de population et d'habitations. Le *topos* du déclin n'est toutefois pas propre à Ibn Khaldûn. Le qāḍī Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 1148) déplorait déjà le déclin des sciences dans l'Occident musulman. Ilyass Amharar rend compte ainsi d'une anecdote narrée par le juriste du XII^e^ siècle :

> Dans une anecdote précédant l'expulsion de Baqī de Cordoue, Ibn al-ʿArabī relate qu'Ibn Maḫlad déplora sarcastiquement que l'Occident musulman surpassait l'Orient en trois choses : l'ignorance, la pauvreté et le peu de faculté intellectuelle. Abū Bakr conclut cette histoire en confirmant ces propos à son époque : « Deux cent quatre-vingts ans plus tard, j'ai trouvé la situation identique quand j'y étais (en Orient) »[98].

Ibn Khaldûn réitèrera un propos similaire un peu plus de trois cents ans plus tard. Cela ne signifie pas qu'ils ont raison, mais que le déclin, ou du moins la nostalgie induite par la perte d'al-Andalus, est peut-être un *topos* qui circule chez les lettrés maghrébins[99]. On retrouve ce *topos* dans la manière dont la poésie andalouse reprend la thématique préislamique du campement abandonné pour évoquer les territoires perdus d'Andalousie :

> Toutes les choses accomplies sont déficientes
> Nul homme ne doit être trompé par la douceur de la vie
> Ce sont les batailles (*ayyām*) telles que les dynasties (*duwal*) en ont été témoins
> Celui qui est heureux un temps, sera malheureux longtemps[100].

98 I. Amharar, *Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-ʿArabī*, op. cit., p. XLIX. L'anecdote est racontée par Ibn al-ʿArabī dans *Al-ʿAwāṣim min al-qawāṣim*, éd. Ṭālbī, Alger, ENAG Editions, 2013, vol. 2, p. 503-504 (cité par I. Amharar, je n'ai pas pu consulter cette édition).

99 Il existe un *topos* du déclin dans littérature ottomane, qui semble relever autant de la convention littéraire que de la critique politique. Voir à ce propos M. Sariyannis, « Ottoman Critics of Society and State, Fifteenth to Early Eighteenth Centuries : Toward a Corpus for the Study of Ottoman Political Thought », *Archivum Ottomanicum*, 25, 2008, p. 127-150. Sur le sentiment de déclin des lettrés maghrébins, voir M. Ghouirgate, *Les empires berbères*, op. cit., p. 77.

100 Al-Rundī (m. 1285), je traduis, texte arabe avec traduction de H.H. Vuong et P. Mégarbané dans *Le chant d'al-Andalus. Une anthologie de la poésie arabe d'Espagne*, Arles, Actes Sud, 2011.

On pourrait citer maints exemples de ce type de poésie nostalgique d'un passé glorieux, qui répète la nostalgie nomade du campement abandonné, elle-même symbole d'un amour déçu. Le contemporain et ami d'Ibn Khaldûn, Ibn al-Ḫaṭīb n'est pas en reste :

> La pluie, la douce pluie te soit propice, aimée.
> Ô sol d'al-Andalus où ces amants s'aimèrent !
> Nos amours de jadis, comme en rêve, ont sombré ;
> Qui nous vola sans bruit cet instant éphémère[101] ?

Ibn Khaldûn vient d'une famille andalouse qui a dû fuir ses terres conquises par les troupes chrétiennes. Sa réception ultérieure chez les penseurs musulmans gardera cette trace d'une pensée du déclin. Mehdi Ghouirgate explique ainsi que « la problématique du déclin ne cessa plus d'obnubiler les élites ottomanes, Ibn Khaldûn servant d'arrière-plan à cette réflexion »[102].

Yves Lacoste a formulé la thèse d'un déclin structurel du Maghreb au XIVe siècle, à partir de l'hypothèse d'un tarissement du commerce transsaharien de l'or, qui aurait fragilisé durablement les États maghrébins. Le silence d'Ibn Khaldûn sur ce facteur est alors interprété comme le signe d'une explication privilégiant des causes internes, au point de faire de l'historien maghrébin un précurseur d'une analyse dialectique des dynamiques politiques, quoique limitée à des contradictions locales et empiriques[103]. Cette lecture, cepen-

---

101 Ibn al-Ḫaṭīb, tr. H. Hoï Vuong et P. Mégarnabé, dans *Le chant d'al-Andalus*, op. cit., p. 339.

102 M. Ghouirgate, Ibn Khaldûn, op. cit., p. 230. Voir à ce propos A.F. Broadbridge, « Royal Authority, Justice, and Order in Society : The Influence of Ibn Khaldūn on the Writings of al-Maqrīzī and Ibn Taghrībirdī », Mamlūk Studies Review, 7 (2), 2003, p. 231-245. Le paradigme décliniste dans la littérature politique ottomane n'est toutefois pas nécessairement d'origine khaldûnienne. Il pourrait s'agir d'une intégration de la théorie khaldûnienne à une pensée paradigmatique du déclin déjà présente. Voir à ce propos M. Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought*, op. cit., p. 144-187.

103 Y. Lacoste, Ibn Khaldoun, op. cit., p. 110. Y. Lacoste ne cite pas ses sources. L'importance de la circulation de l'or pour le commerce européen était déjà bien connue et bien étudiée, notamment par Braudel. M. Lombard avait mis l'accent sur cette importance pour la prospérité du Maghreb. Voir M. Lombard, « Les bases monétaires d'une suprématie économique. L'or musulman du VIIe au XIe siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 2, 1947, p. 143-160. M. Lombard propage le mythe de la catastrophe hilalienne, dont je reparlerai dans la troisième partie, en attribuant aux « invasions » hilaliennes la responsabilité d'un déclin des routes de l'or (Ibid., p. 151). Sur l'importance de l'or dans le commerce transsaharien, voir P. Buresi et M. Ghouirgate, *Histoire du Maghreb médiéval*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 151-154 ; M. Gouirgate, Ibn Khaldûn, op. cit., p. 184-185 ; Id., Les Empires berbères, op. cit., p. 6. C. Hamès fait une autre hypothèse qu'Y. Lacoste, en liant ce qu'il appelle le « blocage » du Maghreb, qu'il perçoit

dant, a été largement nuancée par l'historiographie récente : des travaux ont montré la complexité des réseaux commerciaux et politiques reliant Maghreb et Sahel, la dépendance du commerce de l'or à des marchés extérieurs[104], ainsi que la surestimation de son rôle exclusif dans la prospérité régionale[105]. Certes, les grands empires berbères maghrébins, des Almoravides aux Mérinides, cherchent à contrôler les routes caravanières, objets de toutes les convoitises et rivalités locales[106]. Il est donc évident que les routes caravanières ont

---

à partir du XIIIe siècle, à une « coupure » entre la base tribale et l'État qui ne cesse de s'approfondir, entrainant des conflits de succession élargis « aux ensemble sociaux vitaux du pays ». Voir C. Hamès, « De la chefferie tribale à la dynastie étatique », op. cit.

104 M. Brett, « Ifrīqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D. », *Journal of African History*, 10, Cambridge University Press, 1969, p. 347-364. Dans sa thèse de doctorat inédite, soutenue en 1983, Abdelaziz el Alaoui montre l'importance du commerce transsaharien pour la puissance des dynasties maghrébines. Pour lui, le déplacement progressif des routes caravanières vers l'Est est un témoin, parmi d'autres, de la fragmentation politique du territoire maghrébin et de la perte du rayonnement de ses dynasties. Voir A. el Alaoui, *Le Maghrib et le commerce transsaharien* (*milieu du XIe-siècle – milieu du XIVe siècle*). *Contribution à l'histoire économique et sociale du Maroc médiéval*, Thèse de doctorat sous la direction de M. Bergé, Bordeaux, 1983, voir notamment le chapitre VI : « le commerce transsaharien et la destinée de l'État maghrébin », p. 362-412.

105 Selon H. Collet, le « contrôle des régions comme le Méma ou des vallées du Niger jouèrent certainement un rôle plus important dans la stabilité économique du Mālī sur le long terme que les flux du commerce transsaharien, qui profitaient surtout aux élites de ces sociétés (aristocrates, patriciennes ou commerçantes). » H. Collet, *Le sultanat du Mali. Histoire régressive d'un empire médiéval XXIe-XIVe siècle*, Paris, CNRS, 2022, p. 144. F.-X. Fauvelle montre de son côté les doutes légitimes à propos du contournement de Maghreb dans les routes caravanières transsahariennes entre le sultanat Mamelouk et le Soudan, la traversée du Sahara d'ouest en est étant moins favorable que de passer par le Maghreb. L'auteur ne discute pas de la route de l'or, mais du pèlerinage du sultan Mûsâ en 1324-1325. Voir F.-X. Fauvelle, *Les masques et la mosquée. L'empire du Mâli* (*XIIIe-XIVe siècle*), Paris, CNRS, 2022, p. 80. Sur la sous-estimation des relations transsahéliennes, voir également R. Dewière, *Du lac Tchad à la Mecque*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017, chap. 4 : « Climats et latitudes : Sahel et Sahara, vers un grand bassin du lac Tchad ? », p. 131-170.

106 Ibn Khaldûn relate ce conflit pour le contrôle de l'axe transsaharien entre Mérinides et Abdelwadides. *Tārīḫ*, VII, p. 77 ; *LE*, II, p. 83. Sur le conflit, voir J. Vanz, *Tlemcen, l'invention d'une capitale* (*VII e-XIIIe / IXe-XVe siècle*), Paris, éditions de la Sorbonne, 2020, édition en ligne, ch. V, p. 293-341. Voir également R. Botte, « Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge : VIIIe-XIe siècle », *L'Année du Maghreb*, VII | 2011, 27-59. Voir la discussion de J. Vanz à propos de l'importance du contrôle du commerce transsaharien pour les Almohades, par le biais de Sijilmassa : J. Vanz,*Ibid.* , « prologue », p. 59-55.

eu leur importance[107]. Toutefois, les recherches archéologiques et historiques indiquent que le commerce transsaharien se maintenait encore à l'époque où Ibn Khaldûn rédigeait la *Muqaddima*, et que son déclin, progressif et tardif, n'a pas eu d'effet immédiat sur les dynasties en place[108]. Dès lors, si Ibn Khaldûn a perçu des signes de troubles et de désagrégation politique, notamment aggravés par les effets démographiques de la peste[109], rien ne permet d'affirmer qu'il fut le témoin d'un « déclin civilisationnel » avéré[110] ; cette lecture relève plutôt d'une construction historiographique postérieure, marquée par des biais de perspective et par une surinterprétation de son diagnostic historique[111].

---

107 M. Ghouirgate, *Les Empires berbères*, op. cit., p. 6.

108 F.-X. Fauvelle, « Sijilmāsa, carrefour du bout du monde », dans *Le Rhinocéros d'or*, Paris, Alma, 2013, p. 147-155 ; C. Capel, « Sijilmassa et le Tafilalt (VIIIe-XIVe siècle) : éclairages sur l'histoire environnementale, économique et urbaine d'une ville médiévale des marges sahariennes », *Afrique : Archéologie & Arts*, 12 | 2016, 95-96. L'autrice affirme que l'essor économique de la palmeraie s'explique par trois secteurs d'activité rendus possibles par la présence permanente d'eau du Haut-Atlas : la production agricole, l'élevage camelin et la production métallurgique. Voir également C. Capel, « L'or africain et le paradoxe de Sijilmassa (Maroc – VIIIe-XIVe siècle) », dans N. Minvielle Larousse, M.-C. Bailly-Maitre et G. Bianchi (dir.), *Les métaux précieux en Méditerranée médiévale*, Presses universitaires de Provence, 2019, p. 243-260 ; H. Collet et I. Houssaye Michienzi, « Le Touat dans la globalité médiévale », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2021 (149), 53-78.

109 Y. Benhima, « Épidémies et mouvements de populations au Maroc (XIVe–XVIe siècle) », dans Simonetta Cavaciocchi (dir.), *XLI settimana di studi Fondazione Datini : Le interazioni fra economia e ambiente biologico nell'Europa preindustriale*, Firenze University Press, 2010, p. 279-285.

110 Il est vrai que des signes de troubles politiques importants apparaissent au Maghreb dès le XIVe siècle, en témoigne par exemple la désertion progressive de la ville d'Aghmat, point d'intersection de routes caravanières. Dès 1360 il semblerait qu'Ibn al-Ḫaṭīb fasse état du palais du gouverneur en ruine. Sur la désertion d'Aghmat et ses preuves archéologiques voir V. Héritier-Salama, C. Capel, A. Fili et R. Messier, « De la ville aux champs. La transformation d'Aghmat (Maroc) entre les XIVe et les XVIe siècles », dans C. Müller et M. Heintz (dir.), *Transitions historiques*, Paris, éditions de Boccard, 2016, p. 195-208. Rappelons toutefois qu'Ibn Khaldûn a composé la *Muqaddima* entre 1375 et 1378 lors de sa retraite à la Qalaʿat Ibn Salāma.

111 M. ʿĀmil critique également la thèse d'Yves Lacoste, mais à partir d'un fondement marxiste, très différent de celui que je présente ici. Selon lui, dans la mesure où Ibn Khaldûn a forgé une théorie à partir des conditions matérielles de son temps, il a développé le concept de *ʿaṣabiyya* dans lequel s'expriment les rapports sociaux dominants au Maghreb à son époque. À partir de là, cela ne fait pas sens, dit-il, de s'interroger sur les raisons pour lesquelles il n'a pas intégré le tarissement de l'or comme cause majeure du déclin du Maghreb, qui est un impensable théorique : Ibn Khaldûn ne pouvait pas penser l'importance des rapports sociaux économiques qui n'avaient supplanté les rapports tribaux.

Qu'Ibn Khaldûn ait perçu un déclin n'est pas nécessairement le signe que ce déclin se soit produit. La Grande peste n'a pu que déliter le tissu social maghrébin, mais n'explique pas à elle seule un « déclin civilisationnel » comme on aime parfois le percevoir à travers les yeux de l'historien maghrébin. Jacques Berque a ainsi perçu chez Ibn Khaldûn un « Machiavel de la fin des civilisations »[112], qui, le premier, aurait signalé un « affaiblissement » du Maghreb, dont les forces sociales confinaient au « retour en arrière »[113], signalant par là un contraste entre les deux rives de la méditerranée qui ne fit que s'accentuer : la Renaissance au Nord et « un premier essor des sciences physiques et de leurs applications », et un déclin au Sud « qu'il faut mettre en rapport avec la défensive où devait s'enfermer l'Islam maghrébin »[114]. Dans un travail d'actualisation de la recherche sur le Maghreb aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, Élise Voguet montre bien plus de prudence dans son usage d'Ibn Khaldûn, considéré comme une source parmi d'autres, ainsi que des sources juridiques[115]. La catégorie de déclin nécessite, dans son maniement, une grande prudence épistémologique, du fait qu'elle ne peut qu'être relative à une position de l'observateur. Prise comme catégorie historiographique globale, elle ne peut conduire qu'à la répétition du trope orientaliste, qui emprunte à une vision théologique de l'histoire plutôt qu'à une analyse historique de la théologie et qui voit dans l'islam un perpétuel déclin. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'usage local de la catégorie de « déclin », que l'on constate – et bien souvent regrette – à partir d'une position d'observation particulière. Il est tout à fait possible que la culture lettrée décline au Maghreb entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, comme semblent le constater de nombreux spécialistes[116]. Localiser ce déclin, thématiquement, géographiquement et chronologiquement est complexe, mais on ne saurait substituer à cette patiente analyse les seules sources de quelques lettrés maghrébins et andalous, dont Ibn Khaldûn au premier rang. Ce dernier n'est pas un collègue,

---

J'exprime toujours le même scepticisme vis-à-vis des commentateurs, qu'ils se revendiquent de Marx ou de Foucault, qui font d'un fait – en l'occurrence la non-reconnaissance par Ibn Khaldûn du rôle du tarissement de l'or dans le déclin du Maghreb – une nécessité de droit, en en faisant un impensable, fût-ce un impensable pratique fondé sur une conception marxiste de l'histoire. Voir M. ʿĀmil, *Fī ʿamaliyyat al-fikr al-ḫaldūnī*, op. cit., p. 33-43.

112 J. Berque, *L'intérieur du Maghreb*, op. cit., p. 13.

113 J. Berque, Ibid., p. 73.

114 J. Berque, Ibid., p. 357.

115 É. Voguet, *Le monde rural du Maghreb central (XIV^e^-XV^e^ siècles). Réalités sociales et constructions juridiques d'après les nawāzil māzūna*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014. Voir par exemple les p. 443-444 sur le biais possible des sources juridiques.

116 M. Ghouirgate, *Les empires berbères*, op. cit., p. 90.

pour reprendre une expression déjà citée de Nicole Loraux[117], et les catégories à travers lesquelles on a pensé l'islam médiéval de manière générale méritent une analyse critique[118].

4.2 ʿUmrān et civilisation

Ce qu'Ibn Khaldûn constate c'est la faiblesse des dynasties maghrébines, les Mérinides en particulier, dont le sultan Abū al-Hassan (r. 1332-1348) a échoué à unifier le Maghreb[119], ainsi que la diminution des richesses, la baisse de la production. Il attribue ce déclin au facteur de la population, conformément à ce qu'il théorise dans la *Muqaddima*. Lorsqu'il évoque le lien entre les différents climats et l'habitat de la terre[120], il renvoie donc à une longue tradition géographique qu'il reprend à son compte[121].

Il est difficile de commenter toute la bibliographie secondaire qui traite du *ʿumrān* chez Ibn Khaldûn, mais on peut se concentrer sur les publications les plus importantes[122]. Muhsin Mahdi préfère la traduction par « culture » à celle

117 N. Loraux, « Thucydide n'est pas notre collègue », op. cit. De manière générale, faire reposer nos connaissances *sur* l'histoire de l'islam sur des sources *issues de* cette histoire pose un vrai problème méthodologique, dans la mesure où, d'un côté, on ne peut pas faire sans ces sources et, d'un autre, on ne peut pas se fier aveuglément au sens qu'elles donnent aux événements de leur temps. Dans un autre contexte, Wael B. Hallaq a montré que les historiens modernes de la jurisprudence islamiques s'étaient laissés convaincre de la fermeture des portes de l'*iǧtihād* à partir de quelques sources du XIIe siècle qui affirment cette fermeture, mais qui ne relèvent ni d'une étude objectivante, ni même d'un mouvement majoritaire à leur époque. Voir Wael B. Hallaq, « Was the Gate of Ijtihād closed ? », *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1), 1984, p. 3-41.

118 J. Tabatabai affirme, quant à lui, qu'Ibn Khaldûn est le premier à poser le problème du déclin de l'islam, ce qui comme on l'a vu est faux. Il élargit par ailleurs les observations sur le Maghreb à l'ensemble du monde islamique, ce que n'a pourtant pas fait Ibn Khaldûn. Ce type de ventriloquisme en dit bien davantage sur la perception du ventriloque que sur l'auteur dont il se fait le porte-parole. Voir J. Tabatabai, *Ibn Khaldun and the Social Sciences*, op. cit., p. 11.

119 M. Ghouirgate insiste sur l'importance de cet échec dans la trajectoire intellectuelle d'Ibn Khaldûn : *Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 19.

120 Il s'agit du deuxième préambule de la première partie de la *Muqaddima* (*Muqaddima*, I, p. 71 ; *LE*, p. 264).

121 Voir par exemple la manière dont l'historien Mamelouk al-Nuwayrī décrit le septième climat dans des termes proches de lui : *Nihāya al-arab fī funūn al-adab*, ed. M. Qamīḥa, (pas de date), vol. 1, p. 200.

122 N. Nassar rapproche ce concept de celui d'*Ijtimāʿ* et choisit de le traduire par « société » (*La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, p. 144 note 238). Voir également S.F. Dale, *The Orange Trees of Marakesh*, p. 27 sq. (il perçoit trois sens de *ʿumrān* : société, culture et population). On

par « civilisation », en raison de la confusion possible avec le terme *ḥaḍāra*, traduit parfois aussi par « civilisation »[123]. Il remarque ainsi que ʿ-m-r renvoie à la terre habitée chez les géographes, par opposition au vide de la terre inhabitée (*ġayr maʿmūr*)[124]. Mohamed Talbi considère certes que *ʿumrān* est un néologisme, inventé par Ibn Khaldûn « pour les besoins de sa nouvelle science », du fait que le terme n'a guère attiré l'attention d'un lexicographe comme Ibn Manẓūr[125]. Toutefois, il n'en fait pas un concept moderne de civilisation mais plutôt un concept démographique, le rendant par « densité démographique ». Le *ʿumrān* désigne parfois une quantité de population chez Ibn Khaldûn. Cependant, il manque alors l'élément de la terre. Or, le *ʿumrān* renvoie à la fois à une population dense ou en croissance, et au fait de faire fructifier la terre, l'un n'allant pas sans l'autre[126]. Il faut donc conserver l'horizon géographique du concept, plutôt que de le tirer vers des acceptions modernes, dans des horizons historiques, anthropologique ou démographique. Cheddadi explique

---

ne compte pas le nombre d'études qui font du *ʿumrān* une catégorie moderne, très souvent anthropologique ou sociologique. J'ai déjà évoqué un article qui rapproche même ce concept de celui d'urbanisme et de la théorie moderne d'Ildonfes Cerdà (D. Chabane, « *ʿilm al-ʿumrân* khaldûnien », op. cit.).

123 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, note 1 p. 184. M. Ghouirgate explique que ce terme est en fait un néologisme du XIX^e^ siècle, utilisé pour traduire le concept européen de « civilisation ». Voir à ce propos M. Ghouirgate, *Les empires berbères*, op. cit., p. 148.

124 Ibid., p. 185. Pour une analyse de la géographie khaldûnienne en lien avec son concept de *ʿūmrān*, voir également M. Abed al-Jabri, *Fikr Ibn Khaldūn : al-ʿaṣabīyya wa l-dawla : maʿālim naẓarīyya ḥaldūnīyya fī l-tārīḫ al-Islāmī*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīyya, 1994, p. 143 sq.

125 M. Talbi, « Ibn Ḫaldûn et le sens de l'histoire », op. cit., p. 100. L'auteur explique qu'il y a une occurrence de *ʿumrān* dans le *Lisān*. En fait il y a plusieurs fois la même forme (ʿ-m-r-ā-n), mais elles portent toutes une autre vocalisation (voir *Lisān al-ʿarab*, en ligne, p. 3 099-3105). L'innovation sémantique peut indiquer une innovation conceptuelle, mais, comme le dit R. Koselleck, un concept, aussi innovant soit-il, « ne peut jamais être si neuf qu'il n'ait été virtuellement constitué dans la langue déjà donnée et ne tire son sens d'un contexte linguistique hérité du passé » (R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 149).

126 A. Abdesselem voit dans la racine *ʿamara* « la présence humaine et ses efforts sur la nature » (*Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, op. cit., p. 68). S.F. Dale explique quant à lui que le lien se situe principalement entre la quantité de population et la prospérité économique. Cela s'entend, mais cela ne rend pas vraiment justice au concept de *ʿumrān* qui, lorsqu'il s'applique à des populations bédouines, n'est lié à aucune prospérité économique. La prospérité est d'abord celle de la terre qui permet de produire les moyens de subsistance, avant tout développement d'un marché. Voir S.F. Dale, *The Orange Trees of Marrakesh*, op. cit., p. 27.

également les emprunts d'Ibn Khaldûn aux géographes[127]. Toutefois, il dresse un parallèle discutable avec l'anthropologie moderne, fondé sur l' « opposition tranchée », chez Ibn Khaldûn, « entre civilisation et non-civilisation ». Il remarque toutefois que « tandis que, pour Ibn Khaldûn, ce qui est déterminant c'est la géographie, la zone climatique, pour les auteurs européens, ce sera de plus en plus l'histoire »[128]. Il a tout à fait raison d'opposer le géographisme d'Ibn Khaldûn à l'historicisme moderne. Toutefois, la traduction de *ʿumrān* par civilisation oblitère justement toute une sémantique géographique qui renvoie aux interactions entre la terre et les hommes, et ouvre au contraire sur une sémantique historiographique qui renvoie à une téléologie du progrès. On peut douter du fait que la différenciation radicale des peuples, selon le climat dans lequel ils évoluent, l' « opposition tranchée » qu'évoque Cheddadi, soit si neuve du temps d'Ibn Khaldûn. Le terme *ʿumrān* est en effet emprunté à la géographie plutôt qu'à l'histoire[129], Aziz al-Azmeh le traduit parfois par « habitat organisé »[130]. La racine renvoie bien à une forme d'interaction fructueuse entre les hommes et la terre. Ibn Khaldûn présente le *ʿūmrān* comme un propre de l'homme, qu'il définit ainsi :

> Parmi [les caractéristiques propres à l'homme], il y a l'habitat organisé (*ʿumrān*), c'est-à-dire l'habitat (*tasākun*) et le bivouac collectifs (*tanāzul*) dans une ville ou dans un camp, qui permet le compagnonnage au sein de la communauté (*uns bi-lʿišra*) et la satisfaction des besoins[131].

On voit bien dans cette définition le lien avec la géographie en tant que science de la manière dont les hommes peuplent la terre. Dès lors, traduire ce terme par civilisation implique de restreindre le concept de civilisation à l'un de ses sens, proche en cela de celui d'écoumène. André Miquel explique que le terme *ʿamir*, dérivé de la même racine ʿ – m – r, renvoie aux « hautes terres cultivées et peuplées (…), la vie donnée par les hommes à la terre »[132]. Les géographes ont en effet restreint le *ʿumrān* aux parties cultivables de la terre, c'est-à-dire celles des climats tempérés. Au-delà, les hommes sont à peine des hommes, selon les termes d'al-Maqdisī : « ils ne comprennent pas la parole et ne connaissent

127 A. Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, op. cit., p. 252 sq.
128 A. Cheddadi, Ibid., p. 258.
129 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn an essay in reinterpretation*, op. cit., p. 63.
130 A. al-Azmeh, Ibid., p. 10 et p. 48.
131 *Muqaddima*, I, p. 62 ; LE, I, p. 260.
132 A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, vol. 3, *Le milieu naturel*, p. 54. A. Nef choisit de le rendre par « prospère », elle s'en explique dans sa note d'introduction à l'édition en français d'Idrīsī, *La géographie de l'Occident*, Paris, GF, 1999, p. 9.

rien des arts ni des signes (*ʿalāmāt*) »[133]. Idrīsī explique également que l'habitat de régions désertiques est difficile, ce qui explique que ces régions soient peu peuplées :

> La contrée comprise dans cette troisième section du troisième climat se compose, en majeure partie, de déserts (*ḫalāʾ*) à la population rare (*ʿāmiruhā qalīl*)[134].

La division entre la terre fertile et prospère, fondement de l'habitat humain, et la terre non peuplée, est déjà présente chez les géographes. Toutes les caractéristiques dont parle Cheddadi dans le texte cité plus haut, qui servent à différencier les peuples des différents climats, se trouvent déjà chez les géographes arabes[135]. Plutôt que de déceler une conception moderne de la civilisation chez Ibn Khaldûn, il faudrait retracer la généalogie de ce concept moderne, au sein de laquelle prennent place les géographes médiévaux. Ibn Khaldûn a une place particulière du fait de sa réappropriation européenne en pleine période coloniale de remaniement du concept de civilisation[136]. Le concept européen de

133 Al-Maqdisī, *Kitāb al-badʾ wa al-tārīḫ*, vol. 4, Le Caire, Maktaba al-ṭaqāfa al-diniyya, p. 54. Voir également Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya*, ed. Muḥammad ʿUṯmān, Le Caire, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 2012, vol. 2, p. 504.

134 Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-afāq*, maktaba al-ṭaqāfa al-diniyya, Le Caire, 2002, vol. 1, p. 390. J'emprunte la traduction du chevalier Jaubert revue par A. Nef dans Idrîsî, *La première géographie de l'Occident*, Paris, GF, 1999, p. 209. G. Martinez-Gros traduit *ʿumrān* par *civilisation* chez Idrissi, même quand le contexte plaide en faveur de « population ». Voir « La division du monde selon Idrīsī », dans M. Balard et A. Ducellier, *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la méditerranée* médiévale, Paris, éditions de la Sorbonne, 1988, p. 315-334, note 62 (il lit d'ailleurs *ʿumrān*, au lieu de *ʿāmir* dans l'édition dont je dispose).

135 Voir la présentation par H. Bresc et A. Nef, dans Idrîsî, *La première géographie de l'Occident*, op. cit., notamment p. 33-34, où ils font remonter l'ensemble de ces préjugés aux Iḫwān al-Ṣafāʾ.

136 Voir à ce propos H. Laurens « De la civilisation aux civilisations », dans V. Pirenne-Delforge et L.Q. Murci (dir.), *Civilisations : questionner l'identité et la diversité*, Paris, Odile Jacob, 2021, p. 47-76. A. Lilti, historien spécialiste des Lumières et professeur au Collège de France, affirme que la notion de civilisation articule deux problèmes distincts, celui du passage du féodalisme barbare à la modernité, et celui de la domination européenne face à l'altérité considérée comme non-civilisée. Voir A. Lilti, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil, 2019, 119, sq. et p. 196 pour une analyse du succès de la notion de civilisation au XXe siècle, notamment chez F. Braudel. Pour une critique de Braudel et du concept de civilisation, voir B. Dufal, « Faire et défaire l'histoire des *civilisations* », dans P. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs les Arabes et nous*, op. cit., p. 317-358. L'usage colonial de la notion de civilisation se retrouve jusque chez Engels, favorable à la colonisation de l'Algérie au nom du progrès civilisationnel. Voir G. Achcar, *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme*, Arles, Actes Sud, 2015, p. 119.

civilisation n'apparaît qu'à la fin du XVIII^e siècle. Après avoir été égrainé d'abord sous une forme verbale qui opposait le sauvage au civilisé, le substantif s'est imposé[137]. Il désigne aujourd'hui une continuité culturelle dans le temps, par-delà les discontinuités politiques, ce qui autorise, avec plus ou moins de pertinence, à parler par exemple d'une civilisation islamique. Il est impensable de trouver l'équivalent en arabe (*ʿumrān islāmī*) chez Ibn Khaldûn : la continuité de l'existence d'un groupe social dans le temps est assurée par le concept de *dawla*, et il s'agit d'une continuité politique et non pas culturelle[138].

Le chapitre 11 de la quatrième partie de la *Muqaddima* est nommé ainsi :

> *fī anna tafāḍul al-amṣār wa-l-mudun fī kaṯrat al-rizq wa-nifāq al-aswāq innamā huwa bi-tafāḍul ʿumrānihā fī l-kaṯra wa-l-qilla*[139].

Cheddadi traduit également ici *ʿumrān* par civilisation :

> Le degré d'aisance et la prospérité des marchés des villes dépend de l'étendue de leur civilisation.

Rosenthal a choisi quant à lui une double traduction :

> With regard to the amount of prosperity and business activity (in them), cities and town differ in accordance with the different size of their civilization (population)[140].

Enfin, le premier traducteur de la *Muqaddima* dans une langue européenne, le baron De Slane, a quant à lui opté pour une traduction par « population » :

> Si certaines villes et métropoles surpassent les autres en activité commerciale et par le bien-être dont on y jouit, cela tient à ce qu'elles les surpassent aussi par leur population[141].

---

137 L. Febvre, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », dans *Civilisation : le mot et l'idée*, Fondation « Pour la science », Centre international de synthèse, 1929, édition numérique (Chicoutimi, 2006).

138 Sur la question de la pertinence du concept de « civilisation islamique » en général, voir P. Buresi, *Géo-histoire de l'islam*, Paris, Belin, 2018 [2005], ch. 2 (« Peut-on parler d'une civilisation musulmane ? »), p. 89-161.

139 *Muqaddima*, II, p. 207 ; *LE*, I, p. 129.

140 *The Muqaddimah*, II, p. 271.

141 *Les Prolégomènes*, II, p. 212.

Dans ce chapitre, Ibn Khaldûn tente de faire le lien entre l'habitat humain de manière générale (*al-ʿumrān*) et la prospérité des villes. La prospérité des villes est mesurable par l'activité de leurs marchés, c'est-à-dire par les ventes sur les marchés (*nifāq al-aswāq*). Le moyen terme entre l'habitat humain et l'activité des marchés est le travail. En effet, d'une part, le travail est une condition anthropologique de l'existence de l'humanité, et donc de l'habitat humain, d'autre part, le profit (*al-makāsib*) mesure la valeur du travail, et plus il y a de quantité de travail réalisé, plus il y a de la valeur, c'est-à-dire du profit et de l'activité commerciale sur les marchés :

> Les profits sont la valeur des travaux. Si les travaux augmentent, leur valeur augmente, et l'augmentation des profits est alors nécessaire (*al-makāsib innamā hiya qiyam al-aʿmāl. Fa-iḏā kaṯurat al-aʿmāl kaṯurat qiyamuhā baynahum, fa-kaṯurat makāsibuhum ḍarūrat*^{an})[142].

Le travail est donc bien le moyen terme entre l'habitat humain et la prospérité des villes. Or, ce que montre Ibn Khaldûn c'est que le travail exige la coopération (*taʿāwun*), et que sa valeur dépend directement de la quantité de population apte à coopérer. Au plus le nombre d'habitants est important, au plus les travaux acquièrent de la valeur, c'est-à-dire sont productifs, et la diversité et la quantité de produits mis en circulation sur les marchés augmente. Ainsi, quand la population augmente, les travaux augmentent (*matā zāda l-ʿumrān zādat al-aʿmāl*), et avec eux augmente la quantité de produits de luxe (*al-taraf*, c'est-à-dire ce qui n'est pas nécessaire à la simple subsistance humaine) en circulation sur les marchés. La traduction de *ʿumrān* par « civilisation » ne rend pas ici l'idée d'Ibn Khaldûn qui fait un lien direct, *via* le travail comme moyen terme, entre la quantité de population et la prospérité des villes. Ce qui décline donc au Maghreb du XIV^{e} siècle, ce n'est pas la civilisation, entendue en un sens tout à la fois historique, téléologique et moral, mais d'abord la quantité de population, du fait de la Grande peste qui l'a probablement réduite de moitié. La diminution de la population est en revanche la cause d'un déclin plus général au Maghreb selon Ibn Khaldûn : celui des États dynastiques (*duwal*) dont la puissance et l'étendue du territoire diminuent, ainsi que leur richesse (*ṯarwa*). La traduction par « civilisation » prête davantage au contresens lorsqu'elle est mise en relation avec la catégorie de déclin. Le déclin est toujours local, il concerne le Maghreb et pas la civilisation islamique en général, et il a sa cause précise : la diminution de la population. Aucune cause plus générale, cosmique ou astrale,

142 *Muqaddima*, II, p. 210 ; *LE*, I, p. 730.

caractéristique d'une conception circulaire du temps, n'est mentionnée par Ibn Khaldûn. De plus, il ne manque pas de préciser que si l'Ouest décline, ce n'est pas le cas de l'Est :

> En Orient, la tradition de l'enseignement n'a pas été interrompue. Elle est au contraire restée prospère et répandue comme une mer qui déborde, parce que la population y est restée abondante (*li-ittiṣāl al-ʿumrān al-mawfūr*)[143].

Cheddadi traduit une nouvelle fois *ʿumrān* par civilisation, suivant en cela F. Rosenthal et De Slane[144]. Il est vrai qu'il est tentant de percevoir dans la description d'une société, dont on signale qu'elle a perdu ses traditions de l'enseignement scientifique, un déclin civilisationnel au sens moderne d'une décadence des mœurs et d'une régression technique, inséparable de l'idée, non moins moderne, d'un progrès de l'histoire comme norme et étalon historiographiques. Toutefois, Ibn Khaldûn entend ici, encore une fois, *ʿumrān* au sens d'une quantité de population et d'habitations, dans la mesure où il existe un lien de cause à effet entre le degré de complexité d'une société, la variété et la quantité des produits qui circulent sur ses marchés, le type de gouvernement politique qui la régit, et la quantité de population qui se trouve dans ses villes. Il n'existe pas de téléologie du progrès chez Ibn Khaldûn, ni économique, ni technique, pourtant indispensable au cadre au sein duquel fait sens le concept moderne de civilisation[145]. La suite du texte cité juste au-dessus me paraît justifier également mon choix de traduction :

> Certes, les grandes cités qui étaient autrefois de véritables mines de sciences (*maʿādin al-ʿilm*) sont aujourd'hui en ruine, comme, par exemple, Bagdad, Basra, Koufa, mais Dieu les a remplacées avec des cités encore plus importantes (*aʿẓam min tilka*). La science s'est alors déplacée de ces villes vers la partie perse de l'Irak au Khorassan, ainsi que vers l'Est en Transoxiane, puis au Caire et plus à l'Ouest. Elles n'ont pas cessé d'être développées, leur population s'est maintenue (*ʿumrānuha muttaṣil*^{an}) et, grâce à cela, les chaînes d'autorité de l'enseignement ont perduré[146].

143 *Muqaddima*, II, p. 353 ; *LE*, I, p. 846.
144 *The Muqaddimah*, II, p. 431 ; *Les prolégomènes*, II, p. 336.
145 H. Bozarslan fait ainsi d'Ibn Khaldûn le penseur du déclin civilisationnel, en lui attribuant un vocabulaire très contemporain. Voir Bozarslan, « Ibn Khaldûn théoricien du fait politique », op. cit., p. 286.
146 *Muqaddima*, II, p. 353 ; *LE*, I, p. 846.

Dans ce passage, le baron De Slane avait opté pour une double traduction de *ʿumrān* :

> Ces villes ont continué à posséder une nombreuse population et à jouir d'une haute civilisation[147].

Vincent Monteil a choisi de rendre l'idée de quantité de population en parlant de peuplement[148]. Ibn Khaldûn établit un lien de causalité entre la quantité de population et le développement des sciences. Il ne rappelle pas à chaque fois les intermédiaires impliqués : une population importante implique une plus grande production, un développement de l'activité commerciale, et, finalement, une plus grande activité des sciences, car les scientifiques peuvent être nourris et logés, d'une part, et, d'autre part, ils ont des mécènes, c'est-à-dire une valeur sociale qui leur permet d'exister dans les écoles (*madāris*) réparties sur tout le territoire musulman. Enfin, le chapitre suivant semble assez clairement indiquer le sens de *ʿumrān* :

> *Fī anna l-ʿulūm innamā takṯur ḥayṯu yakṯur al-ʿumrān wa taʿẓum al-ḥaḍāra*[149].

Cheddadi traduit cette fois ainsi :

> Les sciences ne sont nombreuses que là où il y a une importante population et où la civilisation urbaine est très développée.

Non seulement *ʿumrān* est traduit cette fois-ci par « population », mais le sens de « civilisation » ici change, car il traduit *al-ḥaḍāra* – le terme moderne par lequel l'arabe contemporain désigne la notion de « civilisation » – et bien qu'Ibn Khaldûn omette parfois le *ʿumrān*, il s'agit bien du *ʿumrān ḥaḍarī*. Il ne s'agit plus de désigner un degré de développement, mais un type d'habitat humain, un certain type de société. Ce n'est ni le sens téléologique de civilisation ni le sens ethnographique, mais, disons sociologique – en un sens naïf, qui consiste à distinguer empiriquement des formes de vie et d'habitat que tout le monde reconnaissait à son époque – qui distingue les sociétés selon des types dont il a défini au préalable les critères. Il y a toutefois, là encore, une ambiguïté possible, car *al-ʿumrān al-ḥaḍarī* est l'évolution naturelle de *al-ʿumrān al-badawī*,

147 *Les prolégomènes*, II, p. 336.

148 « Les villes restent peuplées » ; « Ces villes ont continué à rester peuplées et civilisées », *Discours*, p. 691.

149 *Muqaddima*, II, p. 356 ; *LE*, I, p. 849.

comme si, pourrait-on dire, un processus civilisationnel décrirait le passage d'une société bédouine, rurale, agropastorale, à une société urbaine au mode de production plus développé et plus diversifié. Mais, encore une fois, et même s'il y a bien un rapport de finalité établi par Ibn Khaldûn entre la bédouinité et la société urbaine, cela n'a pas grand-chose à voir avec l'idée d'une civilisation au sens d'une téléologie du progrès. En effet, la société urbaine n'abolit pas la bédouinité dont, au contraire, elle se nourrit. On est donc loin du concept de civilisation en tant que raffinement des mœurs qu'on oppose à la sauvagerie[150]. Non pas que l'historien maghrébin ne reconnaisse pas dans le développement d'une société un tel processus de raffinement, mais il ne l'associe pas au concept de *ʿumrān*. Il l'associe à la société citadine (*ʿumrān ḥaḍarī*). Certes, le terme *ḥaḍāra* a servi au dix-neuvième siècle à traduire le concept moderne de civilisation. D'une part, il ne s'agit pas du *ʿumrān*, d'autre part, ce raffinement est, chez Ibn Khaldûn, une des causes du déclin des dynasties. Par ailleurs, si Ibn Khaldûn adhère à une vision expansionniste de l'islam, il reste étranger à l'idée moderne, coloniale et laïcisée de l'évangélisme, qui se cache derrière celle d'une mission civilisatrice[151]. Toujours est-il qu'il faut bien traduire ici *ʿumrān* par population pour rendre l'idée principale : une population importante va nécessairement de pair avec une société urbaine développée, et donc avec un développement des sciences, comme en témoigne le début du chapitre :

> La raison de cela, comme on l'a vu, c'est que l'enseignement fait partie des arts. Or, nous avons déjà expliqué que les arts se développent dans les cités. Les arts s'y perfectionnent et s'y développent en nombre en proportion de leur quantité de population (*ʿalā nisba ʿumrānihā fī l-kaṯra wa-l-qilla*), de leur degré d'urbanisation et de leur production de luxe. Car, en effet, il s'agit de quelque chose qui dépasse les simples moyens de subsistance[152].

150 Ce que N. Elias a étudié sous le nom de « civilisation des mœurs », et dont il perçoit des origines dans la notion de civilité : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy, 1973, p. 113 : « l'histoire de la notion de civilité ». Voir également A. Lilti, *L'héritage des Lumières*, op. cit., p. 187. Pour une critique de l'Eurocentrisme de N. Elias, voir J. Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010 [2006], ch. 2 : « Le vol de la « civilisation » : Norbert Elias et l'absolutisme européen », p. 83-128.

151 Voir N. Elias, *La civilisation des mœurs,* op. cit., p. 113 : « Au Moyen Âge la société occidentale a fait ses guerres de colonisation et de conquête au nom de la croix, tout comme elle les fera plus tard au nom de la civilisation. Or, malgré la sécularisation que ce mot a subie, on y sent toujours comme un écho du christianisme romain et de l'idée de la croisade chevaleresque et féodale ».

152 *Muqaddima*, II, p. 356 ; *LE*, I, p. 849.

Ibn Khaldûn met en rapport (*nisba*) des choses matérielles quantifiables. Le concept de *ʿumrān* est donc plus simple qu'il n'y paraît, il désigne un peuplement de la terre, comme l'a bien noté Makram Abbès, quand il n'est pas utilisé dans un contexte de comparaison de quantités, et une quantité de population et d'habitations quand c'est le cas. Cheddadi rend d'ailleurs très bien cette idée dans sa traduction de ce passage :

> Plus la population de celles-ci est importante, plus leur civilisation urbaine est prospère, plus elles sont riches, plus leurs arts sont perfectionnés et nombreux.

Il est vrai qu'il est parfois difficile de le rendre par population, car le *ʿumrān* désigne la manière de peupler un territoire et, pour un peuple donné, de persévérer dans son être, c'est-à-dire de prospérer[153]. Ainsi, il y a différents types de peuplement qui sont comme autant de manières d'habiter le monde.

4.3 ʿUmrān et déclin

On sait qu'Ibn Khaldûn distingue deux grands types de peuplement ou d'habitat du monde : le peuplement bédouin et le peuplement citadin. Il n'a pas de mot assez dur pour évoquer le rapport des Arabes bédouins (*al-ʿarab*) au territoire qu'ils occupent :

> En raison de leur nature sauvage, ils pratiquent le pillage et le saccage, mettant à sac tout ce qu'ils peuvent en évitant le combat et les dangers[154].

Le chapitre 25 de la partie 2 est en effet intitulé : « Lorsque les Bédouins (*al-ʿarab*) dominent des contrées, ils précipitent leur dévastation »[155]. Dans ce contexte se pose la question de la traduction des assertions du type :

---

153 M. ʿĀmil, a défini le *ʿūmrān* khaldûnien comme une double relation, entre les hommes et le monde d'un côté, entre les hommes entre eux de l'autre. Voir M. ʿĀmil, *Fī ʿamaliyyat al-fikr al-ḫaldūnī*, op. cit., p. 29. Les notions de peuplement et d'habitat rendent bien compte de cette double dépendance des hommes au monde et à ses conditions (géographiques et climatiques) ainsi qu'à l'organisation qu'ils forment, et qui ne saurait se réduire à un agrégat, car la relation au monde conditionne la relation des hommes entre eux. Bien qu'une société humaine se compose d'une multiplicité d'éléments hétérogènes, l'unité qu'elle forme par un principe directeur extérieur – le problème de l'ontologie politique khaldûnienne sera traité en troisième partie – diffère selon le type d'organisation sociale.

154 *Muqaddima*, I, p. 246 ; *LE*, I, p. 410.

155 *Muqaddima*, I, p. 247 ; *LE*, I, p. 411.

1 *Yatʿāwarūnahum bi-ītilāf al-ayādī wa-inḥirāf al-siyāsa ilā an yanqariḍa ʿumrānahum*[156].

2 *Gāyatu l-aḥwāl al-ʿādiyya kullahā ʿindahum al-riḥla wa al-taqallub, wa ḏalika munāqiḍ li-s-sukun al-laḏī bihi al-ʿumrān wa munāfin lahu*[157].

3 *fa-iḏā tamma iqtidāruhum ʿalā ḏalika bi-l-taġallub aw al-mulk baṭalat al-siyāsa fī ḥifẓ amwāl al-nās wa-ḫaruba l-ʿumrān*[158].

4 *fa-tabqā l-raʿāyā fī malakatihim kaʾannahā fawḍā dūna ḥukm. Wa-l-fawḍā muhlika li-l-bašar mufsida li-l-ʿumrān*[159].

Ibn Khaldûn critique les Bédouins nomades (*al-ʿarab*), responsables du ravage des contrées dans lesquelles ils s'installent. Dans ce contexte, il est effectivement insuffisant de traduire *ʿumrān* par une quantité de population, car Ibn Khaldûn désigne plus largement la destruction des conditions mêmes du peuplement et de l'habitat, c'est-à-dire les conditions d'une prospérité de la terre. En ce sens, la traduction par civilisation, adoptée par De Slane, Rosenthal, Monteil et Cheddadi, peut se justifier, bien qu'elle porte toujours en elle un imaginaire qui semble éloigné de celui d'Ibn Khaldûn. Une autre manière de justifier cette consiste à interpréter son *ʿilm al-ʿumrān* comme une science positive qui prend pour objet la civilisation, au sens d'une totalité close ordonnée selon les lois positives de la nature. Dans la généalogie de la notion de civilisation, tel qu'elle se développe en France, il y a en effet la conception progressive d'un « concept qui désigne la totalité des attitudes et de l'état actuel de la société »[160]. Cette totalité a alors été réifiée dans le substantif civilisation, et comprise comme une force sociale indépendante du gouvernement des hommes. Les physiocrates seraient, selon Norbert Elias, à l'origine de cette idée que « les processus sociaux, tout autant que les phénomènes de la nature, se déroulent selon un schéma ordonné »[161]. Certes, il y a cette idée chez Ibn Khaldûn que des phénomènes humains peuvent avoir une régularité que la science peut objectiver, et face auxquels les gouvernements sont impuissants. Mais cette observation ne prend pas racine dans l'application d'un système de lois naturelles à l'histoire et à la société, mais dans les modèles de bon gouvernement qu'on trouve dans les miroirs des princes et qui témoignent d'observations empiriques quant à certaines forces sociales qui dépassent le

156 *Muqaddima*, I, p. 246.
157 *Muqaddima*, I, p. 247.
158 Ibid.
159 *Muqaddima*, I, p. 248.
160 N. Elias a montré dans *La civilisation des mœurs* (op. cit.) que la situation est différente pour l'Allemagne, voir p. 95 pour la citation.
161 N. Elias, Ibid., p. 95-96.

pouvoir des princes. Par ailleurs, comme nous le verrons dans la dernière partie, le modèle khaldûnien est bien moins social que politique, au sens où il porte attention aux conditions dans lesquelles s'exerce l'art de gouverner, conditions qui impliquent certains phénomènes économiques. On pourrait opposer qu'Ibn Khaldûn, comme l'a pointé Mohamed Talbi, est le premier à faire un usage systématique de la forme *ʿumrān*, et qu'il aurait développé un nouveau concept, à la manière dont Norbert Elias a vu chez Erasme une initiative individuelle significative dans l'emploi du mot « civilité »[162]. Toutefois, Elias a montré les conditions épistémiques du « succès » d'Érasme : « sa définition répondait aux besoins de son époque ». Or, nous l'avons vu dans la première partie, le *ʿilm al-ʿumrān* d'Ibn Khaldûn n'a pas reçu d'attention de ses contemporains et successeurs immédiats. On peut toujours invoquer le génie isolé qui aurait réussi à transcender les conditions épistémiques de son temps, ce dont ses contemporains auraient été incapables, mais force est de constater que cette « nouvelle science » n'était pas dans le « sens du vent »[163]. La traduction par « civilisation », lorsqu'elle est employée de manière acritique, ne relève pas seulement d'une interprétation, ou d'une trahison, comme on aime souvent parler de la traduction. Elle relève d'un déplacement épistémique, dont les résultats ne peuvent se juger alors qu'à l'aune du nouveau contexte épistémique au sein duquel la théorie se développe. Si on fait d'Ibn Khaldûn un moderne, il faut le juger au moyen des outils de la modernité, et voir ce que donnent les résultats de ce qu'on suppose être sa « sociologie ». Tout cela ne pointe donc pas l'insuffisance des traductions, encore moins l'incompétence linguistique des traducteurs, mais le travail infini de la théorie voyageuse, pour reprendre une expression d'Edward Saïd déjà citée. Voici donc les traductions proposées des quatre passages cités plus haut :

1 [Les habitants des contrées dominées par les bédouins nomades (*al-ʿarab*)] sont assaillis par les Bédouins (*al-ʿarab*) avec leur changement incessant de pouvoir et leur gouvernement (*siyāsa*) déviant jusqu'à faire disparaître les conditions d'un peuplement et d'un habitat prospères.

2 Leur condition de vie habituelle est faite de voyages et de déplacements incessants. Or, ceci est contraire à la sédentarité qui est une condition du peuplement prospère de la terre.

---

162 N. Elias, Ibid., op. cit., p. 116. Notons que le concept de « civilité » dont parle Elias a un correspondant dans la tradition arabe qui est l'*adab*, théorisé par les lettrés de l'époque classique.

163 N. Elias, Ibid., op. cit., p. 115.

3 Quand ils se servent de leur domination (*taġallub*) et de leur pouvoir (*mulk*) pour [effectuer ces pillages et ces saccages] l'art de gouverner (*siyāsa*) devient inapte à protéger les biens des habitants, et les conditions d'un peuplement prospère de la terre sont détruites.

4 Sous leur domination, les sujets vivent comme s'ils étaient dans un état anarchique (*fawḍā*) sans lois. Et l'anarchie dévaste l'humanité et détruit son habitat.

Inutile de préciser que dans le cadre d'une traduction complète du texte de la *Muqaddima*, le choix des périphrases est parfois à éviter pour des raisons éditoriales ou d'alourdissement du texte. Ces propositions de traduction servent uniquement à mettre en avant un autre imaginaire de la théorie khaldûnienne, qui me semble plus concordant avec l'épistémè de son temps.

En conclusion, Ibn Khaldûn n'a jamais parlé du déclin de la civilisation islamique en général. Les déclins qu'il décrit sont locaux, à la fois d'un point de vue géographique (ils n'englobent jamais l'ensemble du monde musulman), et d'un point vue topique – la population au Maghreb décline en raison de la peste – qui peut entraîner d'autres déclins – des arts et des sciences notamment[164]. La pensée du déclin chez Ibn Khaldûn ne fait donc pas fond sur une téléologie de l'histoire, en fonction de laquelle certains peuples seraient amenés, plus que d'autres, à participer au progrès. Le fait qu'il n'y ait pas de téléologie du progrès chez Ibn Khaldûn n'empêche pas qu'il y ait une conception du temps historique, c'est-à-dire d'un temps réellement agissant. Après avoir critiqué les catégories à travers lesquelles certains commentateurs ont perçu la conception du temps d'Ibn Khaldûn, il convient de l'analyser de nouveau sous un angle historiographique.

164 M. Abed al-Jabri tente de comprendre les facteurs locaux, dans le Maghreb du VIII^e^ siècle de l'hégire (XIV^e^ siècle), qui ont pu conduire Ibn Khaldûn à développer une conscience du déclin, mais il relie ce déclin local à un déclin plus général de l'islam depuis la chute du califat Abbasside. Cela relève à mon sens d'une lecture rétrospective de l'histoire qui a vu s'affaiblir l'Islam sur le plan international depuis l'époque coloniale jusqu'à la disparition de l'Empire Ottoman. Voir M. al-Jabri, *Fikr Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 19 sq.

CHAPITRE 7

Le temps de l'histoire

J'entends dire : « Le temps apporte-t-il l'oubli ? »
Je réponds : « Oui, lorsque le temps en est venu »[1].

1 al-Ṭabarī et al-Masʿūdī : du mythe à l'histoire.

1.1 Introduction

La science du peuplement humain qu'a cherché à fonder Ibn Khaldûn implique un rapport au temps, qui n'est pas exactement le même que celui de la chronique. L'historien doit traduire une forme de temporalité dans un certain régime de signes. Le temps, qu'on le pense comme dépendant du mouvement, fini ou éternel, implique nécessairement une mesure selon l'avant et l'après. Tout événement historique doit donc pouvoir se rapporter à une même échelle de temps et comporter la marque de sa temporalité. Cela ne consiste pas seulement en un repère extérieur aux événements eux-mêmes : les événements doivent avoir la marque de leur historicité, cette empreinte étrange qui les rend à la fois familiers, en tant qu'ils sont introduits dans un régime de signes contemporain, et étrangers, en tant qu'ils portent la marque d'un passé révolu, seul à même de fournir la clé de leur compréhension. La chronique n'est pas encore l'histoire, elle prépare l'histoire. Elle en fournit bien sûr le matériau, mais, dans une chronique, le temps est purement chronométrique et extérieur aux événements. C'est pourquoi on n'y distingue pas le temporel du spirituel, l'empirique du transcendantal, l'histoire des rois de celle des prophètes. La temporalité ne travaille pas la chronique de l'intérieur, elle l'organise de l'extérieur, à la manière dont on a pu dire des mythes qu'ils avaient une structure temporelle, bien que leur sens réside ailleurs que dans le temps[2]. Si tout récit implique bien un certain agencement temporel, le temps du récit mythique n'est pas pour autant équivalent à un temps véritablement historique.

1 Majnûn, *Le fou de Layla*, trad. A. Miquel, Arles, Actes Sud, 2003, p. 82.

2 J. Pépin, spécialiste de l'histoire de la philosophie antique, avait montré que Plotin, déjà, pointait la structure temporelle d'un mythe, trompant ses commentateurs qui ne réussirent pas toujours à distinguer le temps sacré du temps profane. Voir J. Pépin, « Le temps du mythe », dans *Les études philosophiques*, P.U.F., 1962, p. 55-68.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-012

1.2 Al-Ṭabarī : le temps homogène

La *Chronique* d'al-Ṭabarī est à cet égard exemplaire : se succèdent et se mêlent le récit spirituel des prophètes et l'histoire temporelle des rois. Deux plans se croisent en permanence : un plan théologique et spirituel et un autre chronométrique et temporel. Moïse a une histoire qu'il s'agit de traduire en signes et de retracer selon le champ événementiel de l'avant et de l'après, et il est en même temps l'incarnation temporelle d'une parole divine qui, par essence, échappe au temps. L'histoire doit alors suivre ce récit pris entre deux régimes de temporalité. Celle des prophètes en témoigne : ayant reçu une mission intemporelle, ils sont amenés à l'incarner dans le temps, c'est-à-dire selon un ordre irréversible de succession des événements, et de manière imparfaite. La chronique doit alors inscrire la parole coranique dans le temps des hommes et naviguer entre deux régimes de signification. Le prophète est médiateur entre Dieu et les hommes et le chroniqueur est médiateur entre le prophète et les hommes. Il raconte l'histoire, car, paradoxalement, elle est porteuse d'un sens anhistorique. Moïse a reçu une mission de Dieu, il doit prêcher Pharaon. Cette mission est par elle-même intemporelle, elle ne porte pas la marque de son époque, car le Verbe de Dieu ne saurait se soumettre aux vicissitudes du temps. Toutefois, Moïse est homme, il a une histoire qui ne se laisse pas entièrement réduire à sa mission prophétique : il est fait de chair et d'os dont on peut dessiner les traits et, pour ainsi dire, mesurer le poids. C'est pourquoi les sources d'al-Ṭabarī ne sont pas uniquement coraniques, le Coran vient ponctuer un récit parsemé de trous que la tradition doit colmater, peu importe la vérité ou la fausseté (« on raconte que… », « plusieurs récits affirment que… »)[3].

Certes, al-Ṭabarī lui-même indique la différence entre sa chronique et l'interprétation des discours prophétiques :

> Les sages ont beaucoup agité cette question, et les maîtres dans la connaissance de Dieu ont beaucoup discouru sur ces paroles ; mais leurs discours ne font pas partie de ce livre et ne rentrent pas dans les études de l'auteur de cet ouvrage[4].

3 Voir par exemple les récits sur la manière dont Moïse frappe l'égyptien qu'il mettra à mort, dans al-Ṭabarī, *Histoire des prophètes et des rois*, traduit du persan par H. Zotenberg, Arles, Actes Sud, 1984, vol. 1, Première partie, p. 256. P. 262 voir le récit sur le bâton que ne réussit pas à soulever Schoʿaïb. « Les auteurs qui ont recueilli des traditions » (p. 263). P. 272 « selon une autre tradition » ; p. 275 ; p. 276. T. Khalidi note également cette manière de raconter plusieurs versions d'une histoire chez al-Masʿūdī, chose courante dans la « science de la tradition » (*The Histories of Masʿūdī*, op. cit., p. 6).

4 al-Ṭabarī, Ibid., p. 264.

Cela ne l'empêche pas ici et là de se faire l'interprète de la parole divine[5], mais l'exégèse coranique n'est pas l'objet de la chronique. L'objet de la chronique, al-Ṭabarī nous la révèle lors de son récit de l'histoire de Moïse, et c'est une morale :

> Or, toutes ces histoires que Dieu rapporte dans le Coran sont semblables à des arbres productifs ; l'histoire est l'arbre, et la moralité le fruit. Lorsque tu t'assieds sous l'arbre, tu dois aussi en manger le fruit ; autrement, tu négliges une partie de ce que tu peux te procurer : car l'ombre de l'arbre n'est pas tout pour toi. Ainsi, lorsque tu entends des histoires des anciens, il faut que tu en comprennes la moralité, et que tu saches à la fois l'histoire et la moralité, de même que tu dois jouir de l'ombre et du fruit, si tu veux retirer de l'arbre toute l'utilité possible[6].

L'histoire a bien une fonction temporelle qui lui est propre : incarner la morale, en montrer la possibilité historique, par opposition au Coran qui ne fournit que des « idéaux-types »[7]. Si la morale est intemporelle, elle ne peut s'incarner que dans des gestes qui portent la marque du temps, c'est-à-dire, dans ce cas, de son imperfection et de son évolution. Moïse est homme avant d'être prophète, et pêcheur avant d'être saint : il tue l'égyptien en conflit avec l'israélite, soutient son peuple et nie l'humanité de l'altérité. La chronique donne à voir la chair des prophètes dans l'exercice difficile qui consiste à transcender l'image (c'est-à-dire élaborer un archétype moral) par l'image (la narration des prophètes de chair et d'os) : atteindre le fruit par l'ombre de l'arbre. Le temps de la chronique est quant à lui purement chronométrique. Il rencontre le temps de la chronographie divine, tout entière écrite et contenue dans une Parole dont il s'agit simplement de combler les vides du point de vue de la chronométrie, d'apporter du sang au Verbe. Aziz al-Azmeh a parlé de mosaïque pour parler de ce plan divin intemporel. Cette interprétation introduit un double régime de temporalité dans l'historiographie islamique : l'un, ancré dans le temps historique linéaire et marqué par les vicissitudes du gouvernement humain ; l'autre, dans une « chronographie » transcendante qui présente l'histoire comme une « mosaïque » de continuité prophétique. La « mosaïque » reflète une vision transcendante de l'histoire dans l'historiographie islamique, où les événements

5 Voir al-Ṭabarī, Ibid., p. 268, sur le sens de *wazīr* dans Coran : XX, 29.

6 al-Ṭabarī, Ibid., p. 222.

7 F. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, The Darwin Press, 1998, p. 76 : le Coran ne met pas en scène la lutte morale, il évoque davantage des prototypes de piété ou de peccabilité, ce que F. Donner appelle une « humanité polarisée ».

s'inscrivent dans un plan divin intemporel centré sur les prophètes. Chaque prophète, bien que situé dans un contexte historique spécifique, contribue à une Parole divine, globale et cohérente, culminant avec Muhammad en tant que dernier prophète. Ce concept introduit une dualité temporelle : un temps historique linéaire, marqué par les événements politiques et le gouvernement humain, et une « chronographie » qui transcende les contingences historiques en interprétant les événements comme des symboles de principes divins[8]. La mosaïque représente un ensemble de fragments historiques, tous liés sur le plan transcendantal du déploiement de la Parole de Dieu.

La chronographie témoigne d'un temps homogène. Ses récits ne portent pas la marque de leur temps, c'est pourquoi ce dernier est chronométrique (les récits sont situés selon l'avant et l'après), mais n'est pas encore chronologique, rien en dehors de la datation ne permet de reconnaître le passé d'un événement : il ne porte pas la marque de son temps. Il arrive bien sûr à al-Ṭabarī de contextualiser, et même de rectifier, comme, par exemple, lorsqu'il fait le récit de la révolte abbasside :

> Abou-Mouslim recommanda à ses partisans, dans les différentes villes du Khorassan, de porter des vêtements noirs. Il leur écrivit : habillez-vous de noir, car nous sommes les hommes aux vêtements noirs. La fin des Omayyades est proche. Les habitants de Nasâ, de Bâwerd, de Merweroud et de Tâleqân se conformèrent à cet ordre d'Abou-Mouslim. D'après Madâïnî, ils auraient choisi pour leurs vêtements et leur drapeau la couleur noire pour porter le deuil de Zaïd, fils d'ʿAlî, et de son fils Yaʿhiyâ. Mais la vraie raison de ce choix est que les Omayyades avaient adopté pour leurs vêtements et leur drapeau la couleur verte, et que Abou-Mouslim voulait par un de ses esclaves des habits de teintes différentes, il lui ordonna de se vêtir d'habits noirs et de mettre un turban noir, et en le regardant, il sentit que la couleur noire était de toutes la plus terrifiante[9].

Comme l'a montré Claude Gilliot, les chroniques d'al-Ṭabarī visent à construire une représentation unifiée de l'histoire, peut-être conforme à la société de son temps. Il s'agit de bricoler des matériaux narratifs issus de mythes, de les assembler avec des récits coraniques, ou issus des *aḥādīṯ*, ainsi qu'avec des chroniques préexistantes, pour élaborer une histoire qui fonctionne à la manière d'un mythe qui vise à expliquer l'origine d'un peuple. Ainsi, al-Ṭabarī donne

8 A. al-Azmeh, « God's Chronography and Dissipative Time », dans *The Times of History*, op. cit., p. 139-164.

9 Al-Ṭabarī, *Histoire des prophètes*, op. cit., vol. 2, Sixième partie (*L'âge d'or des Abbassides*), p. 14.

la part belle aux Arabes dans son « étiologie » des peuples[10]. Il s'agit d'une histoire fondatrice, et non pas d'une histoire critique, qu'il est légitime de rapprocher du mythe, non pas au sens où ce que dit al-Ṭabarī serait nécessairement faux, mais au sens où son histoire a été fondatrice pour la conscience islamique commune[11]. Tarif Khalidi va jusqu'à y voir une tentative d'écrire une histoire proprement coranique, c'est-à-dire qui légitime l'histoire telle qu'elle se dégage de la lecture du Coran[12]. Cette idée, pour critiquable qu'elle soit, dans la mesure où il est impossible de tirer une histoire à proprement parler du Coran, reflète un rôle qu'a eu l'*Histoire* d'al-Ṭabarī, une manière possible de la lire, dans son propre contexte historique, comme un mythe des origines[13]. L'histoire comme mythe n'a pas besoin d'un temps différencié, le simple agencement des événements selon l'avant et l'après lui suffit. Étant donné que la chronologie n'importe pas, la consécution chronométrique ne différencie pas un temps d'un autre. Il y a une forme d'histoire du salut chez al-Ṭabarī, qui implique un temps homogène tendu entre une Origine et une Fin. Le but d'al-Ṭabarī est moral, il s'agit, dans une même visée éducative que les miroirs des princes, de fournir un ensemble d'exemples archétypaux politiques, éthiques et bien sûr religieux[14]. Si le temps était différencié, si al-Ṭabarī venait à distinguer les époques selon des caractères qui leur sont propres, marquant leur différence temporelle, les exemples n'auraient plus valeur d'universalité. Or, comme le note Aziz al-Azmeh, le « fantasme » théologico-juridique de la déduction syllogistique des

10 C. Gilliot, « Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle. », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* (21), 1993, p. 277-289.

11 C'est ainsi que l'a lu M. Hodgson, voir *The venture of Islam*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. 354-358, et notamment la note 14 p. 356.

12 « Le peu que Tabari a à dire sur le statut épistémique et l'évaluation des rapports historiques se trouve dans la partie préislamique de son Histoire. Cela s'explique en grande partie par le fait que c'est à cette époque que Tabari a ressenti le besoin le plus urgent de remodeler l'histoire afin de la rendre conforme à la fois à la forme et au fond de la vision coranique. Il fut donc, comme nous le verrons plus loin, l'un des premiers historiens de l'Islam à projeter une vision de l'histoire inspirée par les rythmes réguliers de la narration coranique ». Cf T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 78. E.L. Peterson a quant à lui tenté de dresser un parallèle entre la méthode historiographique de Ṭabarī et celle utilisée dans son *tafsīr*, voir E.L. Peterson, *ʿAlī and Muʿawiyya in Early Arabic Tradition*, Copenhague, Munksgaard, 1964, p. 149.

13 F. Donner explique ainsi que le Coran est « anhistorique », à la mesure de sa focalisation sur la morale et la piété (*Narratives of the Islamic Origins,* op. cit., p. 80). Pour une discussion des rapports entre la théologie et l'histoire chez al-Ṭabarī, voir S. Boaz, *Poetics of Islamic Historiography. Deconstructing Ṭabarī's History*, Leiden, Brill, 2004, partie I, chap. 3 : « Theology and Ideology as History », p. 85-108.

14 A. al-Azmeh, *The Times of history*, op. cit., p. 76.

lois a pour fondement une histoire archétypale dans laquelle le futur est compris dans le passé[15]. Pour inférer une règle générale à partir d'exemples particuliers, il faut nécessairement qu'ils soient commensurables entre eux. Or, une temporalité différenciée implique une négation de la commensurabilité. C'est tout le problème théologico-historique du Califat. Indépendamment de la distinction entre la réalité et le mythe dans l'histoire des quatre premiers califes, l'esprit « moderne » distingue les caractéristiques propres à chaque époque qui empêchent l'émergence d'un archétype moral à partir d'exemples diachroniques.

Un tel rapport au temps caractérise ce que Schelling appelait le temps préhistorique, un temps qui n'en est pas un, dans lequel l'avant et l'après ne se distinguent pas, un temps qui ne devient temps que par rapport, non pas à *ce qui* le précède et lui succède, mais au simple fait que *quelque chose* le précède et lui succède. C'est le temps du mythe, ou plutôt le rapport à la consécution chronométrique qu'entretient le mythe :

> L'ère absolument préhistorique est par sa nature indivisible, absolument identique, et en conséquence, quelle que soit la durée qu'on lui attribue, elle doit être considérée seulement comme un moment, c'est-à-dire comme une *époque* en laquelle la fin est comme le commencement et le commencement comme la fin, une sorte d'éternité, puisque celle-ci n'est pas une succession d'époques, mais un temps unique, lequel n'est pas en soi un temps effectif, c'est-à-dire une succession de temps, mais ne devient du temps (c'est-à-dire du passé) que par rapport au temps qui la suit[16].

Le temps préhistorique dont parle Schelling est homogène, l'organisation des événements selon l'avant et l'après n'en font pas un véritable temps historique, dans la mesure où l'avant et l'après n'expriment qu'un rapport de consécution, de datation, mais pas une différenciation en époques. Nous avons vu que l'histoire d'al-Ṭabarī est morale, mais cela ne signifie pas qu'elle soit nécessairement allégorique.

Schelling a qualifié la référence mythique de tautégorique, le récit mythique ne se prêtant pas au détachement du signe et du signifié, comme si l'image par-

---

15 A. al-Azmeh, Ibid., p. 86. L'hypothèse d'A. al-Azmeh qui fait le lien avec la tradition juridique est séduisante. Elle n'empêche pas que le fantasme qui consiste en ce que le futur soit compris dans le passé est d'abord eschatologique, et concerne probablement toutes les religions monothéistes. Là-dessus, voir K. Löwith, *Histoire et Salut,* op. cit., p. 22 sq.

16 Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 184. Je souligne.

lait d'elle-même[17]. D'ailleurs, les miroirs des princes regorgent d'exemples tirés de ce type d'histoire, pour lesquelles les leçons à tirer ne peuvent pas entièrement se séparer des images qui les incarnent. Les exemples des prophètes ou des compagnons ont une valeur qui repose tout à la fois sur le fait qu'ils ont été prophètes ou compagnons et sur la nature des actes rapportés. C'est une parole vivante qui est restituée, dont le signifié est inséparable de l'épaisseur qui l'ancre dans une image anhistorique. La parole fonctionne à la fois comme témoin de la présence dans la chaîne des garants – il faut remonter à celui qui l'a entendue et recueillie pour la première fois – et comme éternelle présence qui a pour vocation d'imprégner un imaginaire collectif. Le temps homogène du mythe n'affecte pas la présence de la parole vivante qui imprègne un peuple : « le temps ne fait que rendre possible l'apparition et l'existence des choses. Il n'a aucune influence décisive sur cette existence »[18]. Ce temps, c'est le temps chronosophique dont parle Krzysztof Pomian dans *L'ordre du temps* :

> Le présent, le passé et l'avenir, y compris le passé lointain et l'avenir lointain, sont à tous égards identiques. La distinction entre le passé, le présent et l'avenir est alors privée de son contenu, chaque trajectoire s'avère donnée d'emblée dans son intégralité et la question de la topologie du temps cesse d'être pertinente, tout comme celle de sa direction. Rien ne change, rien ne se passe ; ce qui a été jadis est et sera toujours le même[19].

C'est cette intemporalité qui permet l'universalité de l'exemple moral. Si le calendrier hégirien a marqué une rupture temporelle entre un âge obscur, dans lequel seuls comptent les récits prophétiques, et un âge à partir duquel on date des événements séculiers, l'histoire chronométrique est loin d'avoir annulé le rapport mythique au temps, ainsi que l'avait bien noté Mohammed Arkoun :

> Le temps linéaire de l'histoire événementielle ne commence à s'imposer qu'avec le genre historique des *Annales* où la date de l'Hégire – 622 apr. J.-C. – marque une frontière entre un temps obscur, imprécis qui se prête aux évocations mythologiques, aux récits spirituels intemporels, et un temps événementiel dont la mesure tend à devenir d'autant plus exacte que les discussions politico-religieuses se font plus vives. Ni ce temps de l'histoire concrète, ni le temps positif qui mesure le mouvement (distances, temps de fabrication, temps du marchand,

17 J. Pépin, « Le temps et le mythe », op. cit., p. 65.
18 M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p. 107-108.
19 K. Pomian, *L'ordre du temps*, op. cit., p. VIII–IX.

> etc.) n'arrivent, cependant, à entamer la primauté du temps mythique (origine des choses, du monde, des êtres), du temps cyclique (rituels d'accomplissement collectif, attentes messianiques, restauration périodiques de l'espérance par les fêtes, les rites de conjuration qui sont, toutefois, de plus en plus enserrés dans le temps liturgique de l'Islam officiel), de l'espace-temps sacral de la prière, du jeûne, des pèlerinages[20].

D'une certaine manière, la condamnation de l'histoire par Aristote dans la *Poétique* est une condamnation d'une science qui dépend de la chronométrie du temps, pas d'un temps chronosophique, un temps intemporel en quelque sorte, où l'avant et l'après sont identiques.

1.3 L'historiographie arabe classique et le temps différencié

L'historiographie arabe classique semble avoir évolué vers une compréhension des conditions spécifiques aux époques des hommes dont on faisait le récit. Le premier, peut-être, à tenter de le faire fut al-Yaʿqūbī (m. 284 / 897), avant même al-Ṭabarī, dans un petit livre au titre éloquent : *L'adaptation des hommes à leur temps et ce qui prédomine sur eux à chaque époque*[21]. Le livre décrit la manière dont les hommes suivent en général leur chef, ce qui est un *topos* des miroirs[22]. Il ne s'agit certes pas d'une analyse sociologique au sens modernes, mais de l'application de quatre maximes sur ce qui influence le comportement des hommes, qui impliquent une conception différenciée du temps, une compréhension des époques selon leurs propres normes. Ces maximes circulent dans la littérature historiographique arabe classique. Elles sont rappelées dans l'introduction de l'éditeur du texte d'al-Yaʿqūbī, ʿAbd al-Raḥman b. ʿAbd Allah al-Šaqīr : 1/ les hommes suivent la religion de leur roi ; 2/ les hommes sont gouvernés selon ce qu'ils sont ; 3/ le climat influence le caractère des hommes ; 4/ la nourriture influence le caractère des hommes[23]. Ces quatre *topos* permettent d'initier une historiographie attentive aux conditions temporellement différenciées d'existence des hommes.

---

20 M. Arkoun, *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 2012, p. 57. Sur la distinction entre une histoire temporelle et une histoire intemporelle, voir du même auteur *L'humanisme arabe au IVe / Xe siècle. Miskawayh. Philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982, p. 334-335.

21 al-Yaʿqūbī, *Mušākalat al-Nās li-Zamānihim wa-mā Yaġlibu ʿalayhim fī kull ʿAṣr*, ed. A.R. b. ʿAbd Allah al-Šaqīr, Jadawel, Beirut, 2019.

22 C'est annoncé dès l'introduction du livre : « Partout les musulmans ont suivi leur calife et leur dirigeant » (al-Yaʿqūbī, Ibid., p. 65).

23 Voir l'introduction d'A.R. b. ʿAbd Allah al-Šaqīr dans al-Yaʿqūbī, *Mušākalat*, op. cit., p. 13-24.

Al-Masʿūdī s'inscrit pleinement dans cette tendance : sans que les chronographies divines aient disparu[24], il apparaît comme l'un des principaux représentants d'une historiographie fondée sur une conception différenciée du temps. Parler de rupture est probablement sujet à caution, l'évolution d'une épistémè se fait toujours entre rupture et continuité, et on pourrait tout autant insister sur l'influence immense d'al-Ṭabarī sur l'historiographie postérieure[25]. Non seulement, avec al-Masʿūdī, la parole n'est plus le seul témoin de la présence, mais une autre manière d'organiser les signes par lesquels on désigne les choses du passé apparaît. Tarif Khalidi perçoit cette rupture chez al-Masʿūdī qui est un des premiers historiens de la période dite classique de l'Islam. Il la met sur le compte d'une critique de la tradition du *ḥadīṯ* dont certains historiens, comme Muṭahhar Ibn Ṭāhir al-Maqdisī (m. 355 / 966), ont critiqué le manque de rigueur[26]. Peut-être que ce changement s'est fait sous l'influence de l'*adab* comme le suggère T. Khalidi[27]. Le genre *adab* est lié à un style de vie, à un contexte culturellement circonstancié dont les auteurs tentent de tracer les contours. Al-Masʿūdī a ainsi commencé à s'intéresser à des choses que négligeaient ses prédécesseurs, il s'est lui-même décrit comme un « bûcheron de nuit » (*ḥāṭib layl*), dont Tarif Khalidi rappelle que cela désigne le fait de mixer l'important et le trivial, tel le bûcheron qui, de nuit, ne distingue pas les essences des arbres qu'il découpe[28]. Or, décrire le trivial implique une forme

24 L'exemple typique de ce type de chronographie est celui bien sûr *Al-Bidāya wa l-nihāya* d'Ibn Kaṯīr (m. 747 / 1373) : *al-Bidāya wa al-nihāya*, ed. ʿAlī Shīrī, Dār Iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, Mont Liban, 1988. Le récit narratif est construit en trois phases : le commencement (*al-Bidāya*) raconte les origines du monde jusqu'à la Révélation de l'islam à Muḥammad. Fait suite la période islamique proprement dite, depuis l'hégire jusqu'à l'époque contemporaine de l'auteur. Enfin, la Fin (*al-nihāya*) est une eschatologie construite à partir du Coran et de la Sunna. Sur l'historiographie d'Ibn Kaṯīr, voir H. Laoust, « Ibn Kaṯīr historien », *Arabica* (2), 1955, p. 42-88.

25 Cette influence est évidente. Voir l'introduction générale à l'édition en anglais de F. Rosenthal : « General introduction », dans *The History of al-Ṭabarī*, vol. 1 : *From the Creation to the Flow*, New York, Sunny Press, 1989, p. 135 sq. Pour une mise en perspective de l'influence d'al-Ṭabarī sur l'historiographie postérieure, qui tempère le jugement de F. Rosenthal, voir H.N. Keany, *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, New York, Routledge, 2013, p. 48. Pour une présentation générale de l'influence d'al- Ṭabarī sur l'historiographie arabe médiévale, et de la littérature secondaire qui y est consacrée, voir A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (*v. 72-193/692-809*), Leiden, Brill, 2011, p. 103-108.

26 Voir T. Khalidi, « Muʿtazilite Historiography : Maqdisī's Kitāb al-Badʾ wa-l-tārīḫ », dans Journal of Near Eastern Studies, 35 (1), 1976, p. 1-12.

27 T. Khalidi, *The Histories of Masʿūdī*, op. cit., p. 6.

28 T. Khalidi, Ibid., p. 5.

de désuniversalisation de l'histoire qui se sépare progressivement du mythe et de la chronosophie.

On trouve déjà chez al-Masʿūdī une théorie du climat, les régions les plus tempérées étant les plus fertiles et les plus propices au développement de l'habitat humain, comme l'est l'Irak[29]. Certes il s'agit d'une différence géographique, spatiale donc et non pas temporelle. Toutefois, cette différence géographique n'est que la cause, et elle implique une différence historique, et par conséquent diachronique, chaque nation évoluant selon ses propres lois[30]. Un temps historique, différencié selon les aires géographiques, et non seulement chronométrique, commence à entrer dans l'historiographie arabe classique. Al-Masʿūdī va même jusqu'à évoquer un progrès dans les sciences, qui peut subir des arrêts :

> Bien que notre époque (*ʿaṣr*) soit postérieure à celle des auteurs qui nous ont précédés, et que notre temps (*ayyām*) soit éloigné du leur, nous espérons ne pas leur être inférieurs dans les travaux que nous cherchons à écrire et les fins que nous nous fixons. Et bien qu'ils aient sur nous l'avantage de l'antériorité, nous avons celui de leur succéder (*lanā faḍīlat al-iqtiḍāʾ*). Les idées peuvent se partager et les esprits coïncider. Il est possible que le dernier soit un meilleur auteur et un écrivain plus accompli du fait de l'habileté acquise par l'expérience, de la peur de l'imitation servile et l'attention à ne pas sombrer dans l'erreur. De ce fait, les sciences progressent sans fin. Le dernier découvre ce que le premier n'a pas su trouver, et ainsi de suite sans que l'objectif final ne soit délimité ni que la fin en soit définie (*ilā ġayr ġāya maḥṣūra wa-lā nihāya maḥdūda*)[31].

Le temps n'est plus extérieur à ce qu'il mesure, il agit : les époques ne font pas que se succéder, elles commencent à avoir leurs déterminations propres et s'interpénétrer, les modernes s'appuyant sur la science des anciens. Après al-Masʿūdī une temporalité proprement historique apparaît chez les historiens. Cela implique que les hommes ne sont plus seulement les acteurs d'une partition divine qui se déroule selon une consécution non historique, ils agissent dans *leur* temps. Il existe une contemporanéité entre l'action humaine, le temps vécu et ses conditions sociales d'intelligibilité, désormais envisagées non plus comme extérieures à l'expérience des hommes, mais comme constitutives de sa temporalité : chaque génération élabore ainsi son propre rapport au temps

29 T. Khalidi, Ibid., p. 72-73.

30 T. Khalidi, Ibid., P. 73. L'auteur cite *Al-Tanbīh wa-l-išrāf* d'al-Masʿūdī, et rapproche cela de Coran XXII : 33 (« À tout peuple (*umma*) nous avons assigné un rite »).

31 Al-Masʿūdī, *Al-Tanbīh wa-l-išrāf*, ed. A.I. Ṣāwī, Le Caire, Maktabat al-šarq, 1938, p. 76.

et à l'ordre des choses. On voit chez Ibn al-Ṭiqtaqā (m. 709 / 1309) un exemple de cette différenciation historique lorsqu'il contextualise la parole du calife omeyyade Yazid III (r. 744, il n'a régné que six mois). L'historien rapporte que ce dernier avait dit à son peuple qu'il ne lui ferait pas de fausse promesse, n'ajouterait pas une pierre à une pierre, ni ne creuserait un canal, et commente ainsi cette parole :

> Je dis que cette parole est bonne relativement à son temps (*haḏa l-kalām ḥasan bi-l-nisba ilā ḏalika l-zamān*) et aux conventions de son peuple, dans la mesure où ces conditions étaient celles qui étaient considérées [par son peuple] comme faisant partie des prérogatives de la gouvernance. Mais à notre époque (*wa amma fī haḏa l-ʿaṣr*), si un roi venait à clamer haut et fort qu'il ne creuserait pas de canal et n'ajouterait pas une pierre à une pierre, ou bien chargerait ses sujets de nommer un autre roi à sa place, ils le jugeraient fou et ils estimeraient, conformément à leurs conventions, qu'il devrait être remplacé (*la-kāna ǧadīr*^{an} *fī iṣṭilāḥihim bi-an yumallak ġayruhu*)[32].

Rapporter une parole à ses conditions sociales d'intelligibilité c'est reconnaître leur évolution dans le temps. Désormais, la géographie n'est plus seule à différencier les peuples sur le plan synchronique des différents climats : l'histoire les distingue sur le plan diachronique des différentes époques. L'attention portée à la différence historique implique une approche nouvelle à l'histoire humaine, qui n'est pas uniquement un réservoir d'exemples moraux universels. La parole de Yazid III n'est ni bonne ni mauvaise *en soi*, elle est intelligible en *son temps* et insensée dans un autre : la parole ne saute pas par-dessus l'histoire. Le signifiant se détache de la parole vive pour se comprendre dans un contexte et en fonction de certaines conventions (*iṣṭilāḥ*), historiquement éphémères. Tarif Khalidi rapproche ce passage d'Ibn al-Ṭiqtaqā d'un vers d'Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī :

---

32 Ibn al-Ṭiqṭaqā, *Al-Faḫrī*, op. cit., p. 183-184. Je ne cesse de critiquer la généalogie inversée et fictive par laquelle on rattache Ibn Khaldûn à la modernité. Pour autant, la modernité n'est certainement pas sortie *ex nihilo* des Temps modernes. Dans le seul but de montrer qu'Ibn Khaldûn n'est pas le seul historien arabe classique à avoir eu des intuitions aux accents modernes, je ne peux m'empêcher ici de rapprocher ce passage d'Ibn al-Ṭiqṭaqā de ce que dit R. Koselleck à propos de l'histoire des concepts : « il est évident qu'une élucidation historique des concepts employés à tel ou tel moment ne doit pas avoir seulement recours à l'histoire de la langue mais aussi à des données sociales de l'époque, toute sémantique ayant trait à des contenus qui dépassent le seul champ linguistique » (R. Koselleck, *Le futur passé*, op. cit., p. 105).

À toute génération ses mensonges
Que l'on s'empresse de croire et consigner.
Une génération se distinguera-t-elle, un jour,
En suivant la vérité[33] ?

Poète-philosophe pessimiste, al-Maʿarrī est contemporain d'un califat abbasside au rayonnement en déclin. Le pouvoir est aux mains des Bouyides et, comme l'explique Henri Laoust, la situation politique, tant sur le plan intérieur que sur le plan extérieur (avec la concurrence des Byzantins et des Fatimides qui se disputent la Méditerranée orientale) est particulièrement instable. Est-ce cette instabilité politique qui implique un certain rapport au temps, que la poésie d'al-Maʿarrī semble exprimer ? Il n'est peut-être pas étonnant qu'al-Maʿarrī comme Ibn Khaldûn aient été qualifiés de pessimistes sur un plan tout à la fois anthropologique, théologique et historique. Henri Laoust fait du pessimisme la caractéristique première de la philosophie du poète, tandis que Gibb a attribué ce caractère à l'historien maghrébin, comme on l'a vu plus haut[34]. Peut-être que le déclin politique du califat abbasside entraîne un nouveau rapport au temps, dans la mesure où il devient plus difficile de concevoir un lien direct entre l'Origine et la Fin. Le temps sort de ses gonds en période de trouble politique, et devient la marque d'une liberté humaine, dont on ressent le poids des actions dans l'histoire, qui s'exercent donc dans des conditions déterminées. Henri Laoust remarque à propos d'al-Maʿarrī qu'il paraît tantôt fataliste, les hommes étant soumis à un implacable déterminisme d'origine divine[35], tantôt partisan de la liberté, parce qu'ils ont la main sur leur destin[36]. À partir de cette ambivalence, Henri Laoust conclut :

33 T. Khalidi, *Arabic historical thought*, op. cit., p. 186-187. Je cite la traduction d'Adonis et A. Wade Minkowski dans Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, *Rets d'éternité*, op. cit., p. 145. H. Laoust cite également ce vers, mais comme témoin d'une défiance envers les religions : H. Laoust, « La vie et la philosophie d'Abu l-ʿalāʾ al-Maʿarrī », *Bulletin d'études orientales*, 10, 1943-1944, p. 119-157, p. 143.

34 H. Laoust, « La vie et la philosophie d'Abū l-ʿalāʾ al-Maʿarrī », op. cit., p. 138.

35 « Il ne m'a pas été donné de choisir ma naissance, ni ma mort, ni ma vie. Ai-je donc encore quelque possibilité de choisir ? Il n'y a pas de séjour si ce n'est celui que Dieu décide, ni de départ que le Destin aussi ne décide ». Traduit et cité par H. Laoust, « La vie et la philosophie d'Abu l-ʿalāʾ al-Maʿarrī », op. cit., p. 148.

36 « Des gens disent : l'homme est un être impuissant et chétif, incapable de retarder ou de hâter l'heure du destin. Il est mené. On ne saurait adresser un blâme à qui commet une faute, ni un éloge à celui qui agit bien. J'ai trouvé, de nos jours, bien des preuves de cette doctrine, mais la piété m'en a détourné ». « Si celui qui commet des fautes n'est pas libre dans ses actes, le châtiment qui le frappe constitue une injustice. Dieu, en créant les

> Quand, dans d'autres passages, Abū l-ʿAlāʾ rejette tout à la fois les idées des Ǧabriyya, partisans d'un déterminisme absolu, et celles des Qadariyya, qui admettent l'existence de la liberté humaine, et quand il nous dit que la vérité se situe entre ces deux extrêmes, il est bien difficile de dégager la solution de conciliation qu'il semble ainsi suggérer[37].

On peut citer ce vers, plus explicite encore :

> Durant l'espace de temps compris entre ma naissance et ma mort, mes actions sont-elles soumises au destin, ou suis-je libre d'agir à ma guise[38] ?

Le simple questionnement témoigne d'une attention à l'humain et lui ouvre la voie vers l'histoire. Cette ambivalence entre déterminisme d'origine divine et liberté humaine se retrouvera également chez Ibn Khaldûn. Peut-être n'est-il pas étonnant non plus de la voir exprimée sous une autre forme en Europe, chez un penseur qui, lui aussi, écrit en période de profonds troubles politiques, à savoir Machiavel[39]. Il y a chez al-Maʿarrī, comme chez d'autres historiens à partir du xᵉ siècle, une attention à ce qui ne dure pas, et aux spécificités d'un temps historique :

> Tu es fils de l'instant présent,
> Le passé est discours raconté en dormant,
> Et tout le reste est sans sauveur[40].

Cette attention à ce qui ne dure pas, à ce qui ne tire sa pleine signification que dans son contexte historique de production, implique un nouveau rapport de l'histoire au temps. L'ancienne historiographie, probablement adaptée à une époque où on croit fermement au rayonnement universel de l'islam et du califat, doit s'adapter à une époque troublée, où les émirs font concurrence au calife, et où un califat rival, chiite apparaît sur la rive orientale de la Médi-

---

minéraux, savait que l'on en ferait des sabres clairs et tranchants, dont se saisiraient des hommes montés sur des chevaux eux aussi carapaçonnés de fer et avec lesquels ils feraient couler le sang ». H. Laoust, Ibid.

37 H. Laoust, Ibid., p. 148.

38 H. Laoust, Ibid., p. 148.

39 Je pense ici à la célèbre image du fleuve représentant la Fortune, face à la fureur duquel les hommes cèdent, sans s'empêcher de construire des digues par temps calme. Machiavel, *Le prince*, Paris, GF, 1992, p. 173.

40 al-Maʿarrī, *Rets d'éternité*, tr. Adonis et A. Wade Minkowski, op. cit., p. 89.

terranée. Ibn Ǧamāʿa (m. 733 / 1333), dans un traité sur l'investiture califale, subordonne le choix du meilleur calife aux besoins de l'époque :

> Si, par exemple, l'un est plus savant, et l'autre plus courageux, la préférence doit être donnée à celui dont les qualités répondent aux besoins des modalités de l'époque (*ḥāl al-waqt*). Ainsi, en cas de menace ennemie et de faiblesse des frontières, le plus courageux est préférable au plus savant. Si, en revanche, on a affaire à une propagation d'innovations blâmables (*bidʿa*) et un affaiblissement des sciences, dans un contexte de sécurité face aux ennemis, alors le plus savant est préférable au plus courageux[41].

Nous sommes loin ici d'une vision du califat qui serait théologique et idéaliste, détachée des conditions empiriques d'un bon gouvernement. Les demandes pragmatiques du réel sont prises en considération par une attention aux modalités d'une époque. Le temps n'est pas homogène, mais différentiel. Certes, la détermination d'un avant et d'un après est la condition de possibilité de toute histoire (y compris celle de la chronique et des annales). Pour autant, le temps historique ne se résorbe pas entièrement dans le temps chronométrique qui permet l'assignation d'événements à une mesure qui est fonction d'une cadence naturelle : « il est des périodes qui durent le temps d'une bataille – pendant laquelle le soleil s'est arrêté », disait Reinhart Koselleck[42]. L'histoire consiste à isoler des temporalités propres aux événements, par lesquelles se distinguent ce qu'on appelle des époques. C'est ce rapport au temps qui va devenir le cadre de référence de l'historiographie arabe classique qui va culminer avec Ibn Khaldûn.

2 L'historiographie primitive et l'historiographie classique

2.1 Méthode du ḥadīṯ, méthode du ḫabar

Dans sa grande étude sur l'historiographie des premiers siècles de l'Islam, Abdesselam Cheddadi voit deux tendances se dessiner. Une fondée sur la tradition religieuse du *ḥadīṯ*, une autre, plus séculière, sur celle du *ḫabar*. L'histoire

41 Badr al-Dīn Ibn Ǧamāʿa, *Taḥrīr al-Aḥkām fī Tadbīr ahl al-Islām* (*Exposition des règles concernant le gouvernement des Musulmans*), ed. F. ʿAbd al-Munʿim Aḥmad, Maḥākim al-šarʿīya wa-l-shuʾūn al-dīniyya, Doha, 1985, p. 56.

42 R. Koselleck, *Le futur passé*, op. cit., p. 122. L'historien allemand perçoit cette distinction temporelle déjà chez Hérodote et Platon, davantage que chez Polybe (Ibid., p. 123-124).

apparaît très tôt dans l'Islam, les souverains omeyyades en étaient férus. Al-Masʿūdī décrit les séances nocturnes que Muʿāwiya consacre à cette discipline :

> Un tiers de la nuit était consacré à l'histoire des Arabes et de leurs journées célèbres, ainsi qu'à celles des politiques des rois non arabes ; aux récits sur la vie, les guerres, les stratagèmes et les gouvernements des rois des différentes nations ; en un mot, à tout ce qui forme l'histoire des nations passées[43].

Cheddadi fait une analyse détaillée des *Akhbar ʿUbayd*, récit probablement fictif qui met en scène deux personnages : Muʿāwiya, le fondateur de la dynastie omeyyade, et ʿUbayd b. Šariya al-Ǧurhumī, que certains historiens abbassides tiennent pour authentique, mais que l'auteur considère comme fictif[44]. Il considère ce récit, qu'il soit authentique ou non, comme une mise en abîme de la valeur accordée à l'historiographie par les souverains omeyyades, éclairant ainsi les conditions de possibilité de la naissance de l'histoire en contexte islamique prémoderne. La pratique historiographique – avant d'être une science, il s'agit d'un ensemble de pratiques plurielles, dont le point commun est de former des récits qui se rapportent au passé – se développe à l'initiative du pouvoir politique. Comme l'ont noté al-Masʿūdī et Ibn Qutayba avant Ibn Khaldûn, l'histoire intéresse tout particulièrement les rois[45]. Il s'y joue en effet des stratagèmes de légitimation, notamment à travers les constructions généalogiques. Le développement de l'histoire se heurte toutefois à une aporie théologique : quelle valeur accorder aux récits portant sur les nations préislamiques païennes ? Muʿāwiya interroge à ce propos son interlocuteur qui lui répond ainsi :

> Certes, tu trouveras dans l'islam ce qui te dispense de tout cela. L'islam a effacé tout ce qui le précède, comme le soleil fait disparaître la lumière de la lune[46].

Cheddadi considère cette aporie comme l'aporie fondamentale de l'historiographie arabe. La réponse de ʿUbayd en tout cas, ne manque pas d'ambiguïté : le soleil fait disparaître la lumière de la lune, qui pourtant revient chaque nuit. L'image peut éventuellement renvoyer à la cyclicité du temps : la répétition des lunes nuit après nuit n'empêche pas que seule compte la véritable Lumière, la Vérité de Dieu. L'histoire a beau se dérouler selon le mode de la consécution,

43 Al-Masʿūdī, *Les prairies d'or*, op. cit., vol. 3, p. 726-727.
44 A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, op. cit., p. 37.
45 F. Rosenthal, *A history of Muslim Historiography*, op. cit., p. 47-51.
46 Cité par A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, op. cit., p. 43.

elle est d'emblée mise à l'écart du temps, renvoyée à la cyclicité du calendrier lunaire : le temps calendaire s'efface devant la Vérité éternelle. A. Cheddadi consacre de belles pages à ce paradoxe de l'histoire et de la vérité coranique, éternelle, au sein desquelles il conclut que la quête de la Vérité implique l'histoire[47]. Le Vrai est hors du temps, mais il doit trouver ses signes intemporels au sein même de l'histoire, qui doit s'intégrer dans la chronographie divine entre l'Origine et la Fin. L'intérêt des rois pour l'histoire n'est alors pas purement temporel, il ne s'agit pas uniquement de chercher à légitimer son pouvoir. Il s'agit pour eux de se représenter parmi les rois et les prophètes qui ont pu incarner le Vrai. Paradoxalement, l'histoire est une promesse de l'éternité, dans la mesure même où le Coran est pensé comme une « histoire du vrai »[48]. La preuve de la vérité historique est constituée par le témoignage direct, fondement de la tradition du *ḥadīṯ*. Cette tradition, fondée sur l'authenticité du témoignage, affirme « la réalité ou l'authenticité d'un fait, sans égard pour la temporalité, le processus d'évolution »[49]. On retrouve donc cette thématique d'atemporalité de l'histoire, présente dans la littérature historiographique jusqu'à al-Masʿūdī. Le paradoxe originel est peut-être déjà dans le Coran, qui a une histoire, mais est intemporel, qui s'exprime dans une langue, bien qu'il transcende le langage : « la version d'une révélation historique du texte coranique, datée, étalée dans le temps, est préférée à une version *atemporelle*, et, en fait, est pratiquement utilisée comme la version la plus importante, peut-être la seule considérée comme réelle »[50]. Ce paradoxe d'une intemporalité historique du Coran se double d'un autre paradoxe, celui d'une religion qui s'exprime par l'histoire et d'une histoire annihilée par la Vérité divine :

> Le Coran est sans doute le texte où l'identification entre histoire et religion, Loi et histoire est poussée le plus loin. L'histoire y apparaît clairement comme une affaire divine, puisque c'est Dieu qui la raconte à Muhammad et aux autres hommes, qui rectifient les déformations, les erreurs, les oublis qui ont entouré constamment la Loi et sa communication aux hommes. Dans le même temps, étant donné qu'il est entendu que le Coran « apporte le Vrai » dans sa plénitude et sa forme définitive, en lui la Loi et son histoire s'achèvent. Au sens strictement biblique, l'histoire n'est plus possible. Cependant, il s'est développé très tôt en Islam une historiographie foisonnante. Comment expliquer ce paradoxe[51] ?

47 A. Cheddadi, Ibid., p. 112.
48 A. Cheddadi, Ibid., p. 113.
49 A. Cheddadi, Ibid., p. 117.
50 A. Cheddadi, Ibid., p. 100.
51 A. Cheddadi, Ibid., p. 156.

L'hypothèse de Cheddadi est qu'il s'agit d'un problème théologique au départ qui consiste à penser un présent, temporel et inachevé, alors même que l'islam a achevé la Loi. C'est autour de ce qui se veut être l 'expérience historique du prophète de l'islam que va se nouer ce point nodal théologico-politique, avec les récits des premières expéditions militaires du prophète (*maġāzī*), la biographie du prophète (*al-sīra*), les récits de l'extension de l'empire (*al-aḥdāṯ wa-l-siyar*) et ceux autour de la première *fitna*, la bataille de Sifin (*waqʿat ṣiffīn*). Ces genres, bien qu'ostensiblement islamiques, reprennent les structures et les méthodes d'une littérature historiographique qui lui est antérieure, et que l'auteur perçoit comme « un des traits spécifiques de la civilisation du Moyen-Orient et de la Grèce »[52]. Les récits politico-militaires se forment ainsi au point de contact entre une littérature helléniste ancienne et une culture byzantine présente dans les provinces conquises. On peut percevoir ici une forme de sécularisation de l'histoire, c'est-à-dire une distinction formelle établie dans l'islam entre la Loi et l'histoire. Dans le sillage du judaïsme et du christianisme, le Coran opère une identification fondamentale entre histoire et religion. Cette identification pose toutefois une difficulté majeure : si l'histoire est inséparable de la Révélation, comment éviter qu'elle ne se referme sur elle-même dans une fin de l'Histoire déjà donnée par le discours divin ? La tradition islamique répond à cette aporie en distinguant progressivement deux plans : celui d'une histoire divine, telle qu'elle est racontée par Dieu dans la Révélation, et celui d'une histoire humaine, produite par les hommes à partir de leurs propres récits et enquêtes. Cette différenciation devient pleinement opératoire lorsque la parole divine et la tradition prophétique sont instituées comme sources exclusives de la Loi, ce qui permet de dissocier, d'une part, la Voix de Dieu, celle de Son prophète et celle des hommes ordinaires, et, d'autre part, la Loi révélée et l'histoire telle qu'elle est écrite par les historiographes. C'est dans cet espace ainsi dégagé, distinct de la normativité religieuse stricte, que peut se développer une historiographie proprement humaine, attentive aux faits du passé sans se confondre avec le récit sacré[53].

Le paradoxe originel de l'incarnation temporelle de la Loi trouverait alors sa résolution dans une séparation entre l'histoire, incarnation temporelle des lois humaines, et la Loi elle-même. Cheddadi voit poindre ce début de sécularisation dans la tradition du *ḫabar*, tradition antéislamique sur laquelle se greffe un ensemble de thématiques liées à la Révélation. Cependant, ce ne sont que les

52 A. Cheddadi, Ibid., p. 300.

53 Voir A. Cheddadi, Ibid., p. 307.

prémisses d'une sécularisation de l'histoire. L'empire est encore à son apogée. Il ne s'agit pas tant d'une puissance réelle que d'une promesse de puissance et d'une croyance vive à l'avènement d'un empire islamique universel. Aziz al-Azmeh a critiqué la description courante de la transformation du califat en simple royauté comme celle d'une confrontation malheureuse entre l'idéal et le réel, comme si les premiers musulmans avaient dû faire la douloureuse expérience de l'histoire venue heurter les principes, idéalistes, du califat[54]. Sa critique est convaincante, et n'empêche pas, me semble-t-il, de considérer qu'un autre type de désillusion s'est joué sur le plan de la pure puissance : l'Empire divisé, en son sein (à travers les différentes sources de pouvoir dans les institutions abbassides) et au sein de la communauté islamique (par la rivalité avec le califat fatimide notamment), a probablement joué un rôle dans la transformation progressive de l'historiographie.

2.2 La siyāsa et le temps historique

Tarif Khalidi perçoit quant à lui quatre tendances historiographiques, qui se chevauchent et parfois se succèdent : une tradition fondée sur le *ḥadīṯ*, une sur l'*adab* (les belles lettres), une sur la *ḥikma* (la philosophie), et enfin une dernière sur la *siyāsa* (le politique). Après le XI^e^ siècle, donc bien après les désillusions de l'empire, une tension va se cristalliser entre *siyāsa* et *šarīʿa*, que Tarif Khalidi traduit par une tension entre la « raison d'État » et la loi canonique[55]. Al-Ṭurṭūšī est pris par T. Khalidi comme représentatif d'un courant historiographique qui va se concentrer sur le politique, comme force vivante à l'œuvre dans l'histoire. La préface de son *Sirāǧ al-mulūk* est à cet égard éloquente :

> J'ai étudié les peuples du passé et les royaumes anciens, les politiques (*al-siyāsāt*) qu'ils ont instituées pour gouverner les États (*tadbīr al-duwal*) et les lois (*al-qawānīn*) auxquelles ils se sont tenus pour préserver leurs religions. J'ai constaté l'existence de deux types de normes : les normes juridiques (*al-aḥkām*) et les normes politiques (*al-siyāsāt*).
>
> Les normes juridiques, qui concernent le licite et l'illicite, le commerce, les mariages, les divorces, les locations et autres choses semblables, et en régissent les applications et les peines pour qui les transgresserait, dépendent d'une con-

54 A. al-Azmeh, « Caliphal Sovereignty or the Immanence of the Transcendance », dans A.A. Moin et A. Strathern, *Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendance*, New York, Columbia University Press, 2022, p. 162-191.

55 T. Khalidi, *Arabic historical thought*, op. cit., p. 193.

vention établie par leur propre réflexion. Elles ne reposent pas sur une démonstration, ni sur une autorité divine, ni sur une manière de gouverner (*tadbīr*), ni non plus sur le suivi d'un prophète. Elles proviennent entièrement des gardiens des feux (*ḫazanat al-nīrān*) [les Zoroastriens], des gardiens du temple des idoles, des serviteurs des idoles et des fétiches (*ʿabda al-andād wa l-awṯān*). Nul parmi les créatures de Dieu, à qui ont été données la parole et des facultés efficientes, n'est incapable de produire de lui-même d'autres lois de ce type, ou qui leur ressemblent.

Quant aux normes politiques mises en place pour appliquer ces lois, prévenir leur infraction et les préserver – en honorant ceux qui les respectent et en blâmant ceux qui les transgressent – elles suivent la voie de la justice et du bon gouvernement (*ḥusn al-siyāsa*). Elles visent à rallier les opinions en leur faveur et à garantir l'équité dans les obligations qu'elles impliquent. Il en va de même pour la conduite de la guerre, la sécurisation des routes, la conservation des richesses, la défense de l'honneur et du sacré. Tout cela est effectué de la meilleure des manières possibles (*bi-sīra ǧamīla*), qu'aucune personne douée de raison ne peut contredire si les fondements sont justes et les règles nécessaires. Mais si on conduit une bonne politique qui préserve des fondements corrompus, on se conduit comme celui qui embellit des latrines, ou celui qui bâtit un palais imposant sur un mort[56], comme lorsque l'on dit : « Quand bien même l'âne s'habillerait de soie, les gens diraient de lui : voilà un âne ! ». J'ai donc collecté les meilleurs exemples de ce que contenaient leurs histoires, parmi les royaumes des Taïfas et les sages des États, et j'ai trouvé ces exemples parmi six peuples : les Arabes, les Perses, les Byzantins, le peuple de Sind, les Indiens et les Chinois[57].

Al-Ṭurṭūšī distingue entre les lois coutumières propres à chaque peuple, qui ne dépendent ni de la Révélation, ni de la raison, et lois tirées de la sagesse politique qui sont la condition de possibilité de la préservation de la communauté. Cette sagesse peut être juste et reposer sur des principes universels, sans pour autant être islamique[58]. Il fait donc l'éloge des politiques de peuples

56 L'analogie entre la justice comme bon fondement du politique, et les bonnes fondations d'un palais se retrouve également dans un passage d'al-Masʿūdī qui parle du roi Perse Tûtâl qui cherche un emplacement pour bâtir un temple pour son père : « Comme il s'était mis à la recherche d'un emplacement propre à la construction d'un temple, il trouva un lieu fertile, émaillé de fleurs et bien arrosé, où il jeta les fondements de cet édifice », *Les prairies d'or*, op. cit., vol. I, p. 120, § 320.

57 Al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, op. cit., vol. 1, p. 8.

58 Al-Ṭurṭūšī distingue deux types de justice, l'une d'origine divine et l'autre humaine et temporelle. Voir *Sirāǧ al-mulūk*, op. cit., vol. 1, p. 213-215.

païens, et prend bien soin de distinguer ce qui leur est propre et qu'il ne s'agit pas d'imiter (les lois, *al-aḥkām*) et ce qui peut servir d'exemple universel : la conduite politique (*al-siyāsa*). Il tire de l'histoire des exemples séculiers, et distingue entre ce qui est propre à un peuple en son temps et ce qui peut, d'une certaine manière, transcender l'histoire. Tarif Khalidi perçoit chez al-Ṭurṭūšī une tentative d'établir les fondements d'un État séculier, c'est-à-dire une forme d'autonomisation du politique. Cette forme prend deux sens. Le premier est réflexif, il s'agit de faire du politique un champ de réflexion autonome. Par ailleurs, le politique ne peut se constituer comme tel qu'à condition qu'il puisse être empiriquement distingué du religieux. C'est pourquoi cette sécularisation du politique va nécessairement de pair avec une sécularisation de l'histoire, dans la mesure où il prend en compte différentes époques et différents peuples, y compris païens. Tarif Khalidi fait l'hypothèse que l'éclatement d'al-Andalus a pu conduire al-Ṭurṭūšī à penser les fondements d'une politique qui préserve la communauté, indépendamment des lois religieuses qui la régissent, c'est-à-dire les fondements d'une politique juste. L'autonomie du politique se fonde donc sur l'autonomie des fins qu'il se donne : préserver la communauté. Le chef de la communauté n'inscrit pas son action dans une théologie historico-politique qui en fait un simple acteur d'une chronographie religieuse, située entre l'Origine et la Fin. Autrement dit, il ne s'agit pas pour lui de préparer sa communauté à la Fin, d'en faire le réceptacle de la dernière guerre. Il inscrit son action dans l'histoire dans la mesure même où il l'inscrit dans le temps, c'est-à-dire dans des conditions historiquement déterminées, mais dont l'avenir est incertain et ouvert. Cela nécessite une réflexion autonome sur le politique. Sans faire d'al-Ṭurṭūšī un moderne, on peut noter que l'autonomisation du politique a été centrale dans l'émergence de la sécularité moderne. Conformément à l'optique du livre décrite en introduction, il ne s'agit ni de fantasmer une société médiévale sécularisée au sens moderne, ni de sélectionner quelques auteurs pour en faire les précurseurs oubliés d'une modernité avortée. Il s'agit de comprendre les éléments prémodernes compatibles avec ce qu'on appellera la sécularité. Il y en a eu en contexte islamique comme ailleurs. Al-Ṭurṭūšī constitue ici un jalon dans le processus d'autonomisation du politique, dont Weber disait qu'il avait préparé l'avènement de la modernité[59].

59 C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État de Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992, p. 164.

2.3 D'Ibn al-Aṯīr à Ibn Khaldûn : un début de sécularisation de l'histoire ?

La *siyāsa* devient donc paradigmatique dans l'histoire avec des auteurs al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126), Ibn al-Aṯīr (m. 630 / 1233) et Ibn al Ṭiqṭaqā (m. 709/ 1309). Ibn al-Aṯīr, historien mamelouk à cheval entre le XII^e^ siècle et le XIII^e^ siècle, explique dans son introduction la manière dont l'historiographie se concentre sur des choses qui peuvent paraître insignifiantes : chacun enregistre les conditions de son temps et insiste sur l'importance de conjurer l'oubli des rois de l'Orient et de l'Occident musulmans. Les témoins directs ont des positions privilégiées quant à l'observation des détails des événements de leur temps, et si l'historien n'est pas ubiquitaire, il peut tout au moins s'efforcer de donner des gages de probité, et de compiler au mieux ce qu'il connaît des événements[60]. Il est intéressant de noter qu'Ibn al-Aṯīr, lorsqu'il rend hommage à al-Ṭabarī dans l'introduction du *Kāmil*, n'ajoute rien quant à l'histoire des compagnons du prophète :

> J'ai commencé par la *Grande histoire* qu'a composée l'imām Abū Ǧaʿfar al-Ṭabarī, car c'est vers lui que se tournent l'ensemble [des historiens], et c'est à lui qu'ils s'en remettent en cas de différend. J'ai puisé dans l'ensemble de ses notices biographiques (*tarāǧim*), sans en altérer une seule. Il a mentionné pour chaque événement plusieurs versions qui se valent plus ou moins, ajoutant parfois un détail ou en omettant un autre. J'ai choisi à chaque fois la version la plus complète, en la transmettant et en ajoutant [des informations] qui n'y figuraient pas, et j'y ai mis chaque chose à sa place. Ainsi, tous les récits qui concernent un même événement, parvenues par des voies différentes, sont replacés dans le même contexte, comme tu peux le voir[61].
>
> Ayant accompli cette tâche, j'ai récupéré d'autres récits historiques bien connus, je les ai examinés attentivement et les ai ajoutés à ce qu'il manquait dans ce qu'a transmis al-Ṭabarī, en mettant chaque chose à sa place, à l'exception de ce qui concerne les compagnons du prophète, que la paix et le salut soient sur lui. [Dans ce cas] je n'ai rien ajouté de ce qu'a transmis Abū Ǧaʿfar, à titre d'éclaircissement supplémentaire, sauf des suppléments certains (*ziāda bayān*), ou un nom de personne, ou ce qui ne nuit à la réputation d'aucun d'entre eux dans ce qui a été transmis à leur propos. Je m'en remets donc à lui ; parmi les historiens

60 Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, op. cit., vol. 1, p. 5-6.

61 Al-Ṭabarī pouvait raconter plusieurs fois le récit d'un même événement, de manière légèrement différente, à des endroits différents de son texte. Ibn al-Aṯīr se propose donc de réorganiser les récits en les regroupant par événement.

> il est le guide (*imām*) le plus fiable, qui regroupe les savoirs, dont le jugement est sain et digne de confiance.
>
> Je n'ai donc jamais rien rapporté en dehors de ce que [j'ai puisé] dans les récits historiques qui sont consignés (*maḏkūra*), et les livres d'histoires célèbres, dont ce qui y est rapporté est connu pour être digne de confiance, et ce qui y est consigné pour être authentique, je ne me suis pas comporté comme un bucheron[62] dans l'obscurité de la nuit, ni comme celui qui rassemble les cailloux et les perles pêle-mêle (*wa lā ka-man yaǧmaʿu al-ḥaṣabāʾ wa l-ālī*)[63].

Ibn al-Aṯīr rend hommage à al-Ṭabarī, tout en distinguant sa propre manière d'organiser les récits, en cherchant à les regrouper de manière événementielle[64]. S'il explique avoir corrigé l'historien perse sur certains points, il prend bien garde de ne pas mettre en cause ce qu'il a pu dire des compagnons du prophète. Autrement dit, Ibn al-Aṯīr distingue bien l'histoire des compagnons de ce qui suivra, c'est-à-dire ce qui a été sacralisé et élevé au rang de mythe, hors du temps et de l'histoire, par l'historiographie islamique, et ce qui est l'histoire à proprement parler, dans laquelle, même s'il le déplore, l'insignifiant se mêle au grandiose[65]. Ainsi, même chez un historien qui se revendique d'al-Ṭabarī plutôt que d'al-Masʿūdī, on peut voir poindre une conception sécularisée de l'histoire, dans laquelle les témoins relatent les conditions de leur temps, même ceux qui paraissent insignifiants. Si l'histoire a partiellement perdu l'ambition chronosophique du mythe, elle n'en reste pas moins un réservoir d'exemples à valeurs universelles, dans lesquelles les souverains peuvent puiser des modèles de bon gouvernement et des contre-modèles de tyrannie, en observant ce qu'il advient des tyrans dans l'histoire[66].

---

62 Le manuscrit donne bien *ḥāṭib* (bucheron), mais l'éditeur a choisi de corriger par *ḥābiṭ* qui, dans le contexte de la nuit, renvoie au fait de se mettre en route de nuit sans guide. Bien qu'on puisse retrouver le sens de compiler à l'aveugle des récits d'inégales valeurs et d'inégales importance, comme le revendiquait al-Masʿūdī pour lui-même, la correction est inutile car, comme on l'a rappelé plus haut, c'est précisément le sens de l'expression « bucheron de nuit » qu'al-Masʿūdī emploie pour qualifier son activité d'historien. Ibn al-Aṯīr fait donc allégeance à al-Ṭabarī tout en se distanciant d'al-Masʿūdī.

63 Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, op. cit., p. 6-7.

64 Voir à ce propos A. Fahimi Kamaruzaman, N. Jamaludin et A. Faathin Mohd Fadzil, « Ibn al-Athir's Philosophy of History in al-Kamil fi al-Tarikh », *Asian social science*, 11 (23) 2015, p. 28-34, en particulier p. 31 sur l'agencement des récits.

65 Il critique dans l'introduction les récits inutiles, du type de ceux qui rapportent qu'un *dhimmi* a reçu une robe d'honneur, que les prix ont augmenté, ou qu'un tel a été honoré (*al-Kāmil*, op. cit., p. 6).

66 Ibn al-Aṯīr, Ibid., p. 10. Voir F. Micheau, « Le *Kitāb al-kāmil fī l-tārīḫ* d'Ibn al-Athīr », *Studia Islamica*, 104-105, 2007, p. 88-101 (p. 93 sur la comparaison du *Kāmil* avec les miroirs).

Ibn Khaldûn s'inscrit donc dans une tradition historiographique partiellement sécularisée. Bien entendu, cette historiographie n'est ni complètement homogène – tous les historiens cités pensent certes en contexte islamique, mais avec des différences d'approche – ni non plus linéaire. Le paradigme de la Loi (*šarīʿa*, ou du *ḥadīṯ*) perdure, notamment sur une autre lignée historiographique qui passe par al-Ṭabari et Ibn Kaṯīr, mais y compris à l'intérieur même de la lignée partiellement sécularisée. Le problème de la caractérisation religieuse d'un contexte, en particulier lorsqu'il s'agit d'islam, est qu'il est censé surdéterminer l'ensemble des autres contextes. Abdesselam Cheddadi a montré comment l'historiographie arabe des premiers siècles de l'islam opère dans la continuité de l'historiographie byzantine tardo-antique. Des éléments textuels islamiques s'ajoutent à d'autres (perse, grec notamment) sans les faire disparaître ni même les annexer. Le corpus des miroirs des princes et des historiographes emprunte à une « sagesse universelle » très loin de se réduire à une influence religieuse unidimensionnelle[67]. Certes, le Coran et les *aḥādīṯ* ont une importance particulière, même un auteur comme al-Ṭurṭūšī, pour lequel le politique est le paradigme historiographique dominant, considère le Coran comme une « mine » dont on peut extraire la bonne conduite (*al-siyāsa*). Après avoir énuméré les peuples dont il fallait s'inspirer, il rappelle l'importance de l'histoire des prophètes et du Coran. Toutefois, il associe le Coran à des images profanes : « l'océan des savoirs », la « source » de l'autorité, la « mine des bonnes conduites »[68].

Par ailleurs, le fait de penser en contexte islamique n'implique pas uniquement des déterminations religieuses, cela désigne bien plutôt un ensemble de pratiques et de discursivités construites autour de textes religieux. Mais ces discursivités ne tirent pas leur origine des textes sur lesquels ils s'appliquent. Ainsi en va-t-il par exemple de l'usage de l'analogie dans les *uṣūl al-fiqh*, pratique discursive utilisée en contexte religieux, mais qui, par elle-même, n'est pas d'essence religieuse. Il en va de même du rapport au temps en contexte dit islamique. Ibn Khaldûn hérite d'une conception du temps dans l'histoire, qui ne peut pas se comprendre à travers des analyses qui prétendent dire l'essence du temps en islam. Peut-être y a-t-il également un héritage almohade que Dominique Urvoy a décelé à partir du XII^e^ siècle, un nouveau rapport au temps, davantage événementiel et lié au sujet. Cette conception du temps a pu être préparée selon lui par la théologie de l'histoire juive, qui avait ouvert la voie à

67 A. al-Azmeh, *Muslim Kingships*, op. cit., p. 86 sq.
68 Al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, op. cit., p. 9.

une pensée du temps distinct de la simple chronométrie[69]. Nicolas Piqué a pu dire que l'histoire moderne « naît sur les ruines de l'origine », lorsqu'elle cesse de n'être que « l'expression de l'origine, son actualisation ou à l'inverse le lieu de sa déréliction, pour refléter la plasticité de la condition humaine, en fonction des époques et des latitudes diverses et chaque fois particulières »[70]. Reconnaître l'action du temps, différenciée par époque, ne consiste pas seulement à distinguer un temps profane du temps spirituel. Ce temps profane est connu depuis longtemps, il mesure et rythme les journées, le commerce, le travail, etc. Ce qui compte c'est de penser *l'action locale du temps*, qui ne se réduit pas à un rapport extérieur aux événements dont il est la mesure.

Toute mesure du temps se fonde sur sa récurrence naturelle et cyclique, un calendrier n'étant pas autre chose qu'un ensemble de repères sur un cycle observable (année solaire pour le calendrier grégorien, lunaire pour le calendrier islamique). Cette cyclicité calendaire est nécessaire à la chronométrie de l'histoire, pour situer les événements au sein de cycles qui se reproduisent les uns après les autres. Ce temps général, comme on l'a dit, est neutre, les cycles se répètent à l'identique. Or, c'est justement cette neutralité du temps historique, qui se mesure de manière chronométrique au moyen de cycles naturels, qui fait qu'il n'est pas agissant. Le temps vide et spatial n'agit pas sur les événements, qu'il permet simplement de situer selon l'avant et l'après sur un calendrier, qui représente ainsi spatialement une consécution temporelle. Lorsque ce temps est agissant, on a affaire à un véritable éternel retour, et la récurrence des cycles emporte avec elle les événements qu'elle mesure. Ce n'est pas le cas chez Ibn Khaldûn. Comme on l'a vu, c'est au niveau local que l'histoire agit. Dans un article sur le temps et l'histoire, Koselleck prend pour une conquête de la modernité la séparation entre le temps de l'historien et le temps de l'histoire qu'il fait[71]. Lorsqu'Ibn al-Ṭiqṭaqā circonstancie la valeur d'une décision d'un calife, il distingue la temporalité de l'historien de celle dans laquelle

69 D. Urvoy, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990, p. 109. Il remarque qu'Averroès avait noté, dans le *Tahāfut al-Tahāfut*, que le temps pouvait être intimement lié à l'âme, conformément à l'enseignement d'Aristote en *Physique*, IV, 14, 223a. Voir Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, op. cit., p. 129-130.

70 N. Piqué, « P. Bayle et le désenchantement du monde : critique du signe et conception de l'histoire », dans H. Bost et A. McKenna (dir.), *Les Éclaircissements de P. Bayle*, Paris, Champion, p. 209-222. Voir également Id., « Théorie de la catastrophe et événement chez Ibn Khaldûn », dans A. Benmakhlouf, *Ibn Khaldûn – M. Foucault*, op. cit., p. 81-100.

71 Voir R. Koselleck, « Temps et histoire », op. cit.

s'inscrit son récit. La généalogie inversée et fictive, par laquelle on rattache Ibn Khaldûn à la modernité, a été critiquée en introduction. Pour autant, la modernité n'est certainement pas sortie *ex nihilo* des Temps modernes. Comme l'explique Koselleck, une analyse rigoureuse des concepts ne peut se limiter à leur seule histoire linguistique. Les significations qu'ils prennent à une époque donnée sont indissociables des contextes politiques et intellectuels dans lesquels ils circulent. Les concepts excèdent toujours le champ strict du langage : ils condensent des expériences historiques et politiques qui leur donnent leur épaisseur sémantique. En ce sens, la compréhension historique d'un concept implique celle des conditions historiques par lesquelles il acquiert différents sens : précisément ce que font certains historiens comme Ibn al-Ṭiqṭaqā et Ibn Khaldûn[72].

On a souvent dit qu'Ibn Khaldûn avait développé une conception pessimiste de l'histoire à partir de sa propre histoire personnelle. Nous allons voir que la Grande peste n'a pas été qu'une expérience personnelle, mais qu'elle témoigne d'une volonté de l'historien de penser d'une part l'effectivité d'un temps agissant, d'autre part, un changement d'époque qui appelle un nouveau régime d'historicité.

3 La Grande peste : paradigme pour un changement d'époque

> Les hommes : plantes que la pluie a fait surgir.
> Ce surgissement est prélude à leur disparition[73].

3.1 Le temps de l'histoire, le temps de l'historien

Nous avons vu se dessiner les contours d'une différenciation par époques dans l'historiographie arabe médiévale[74]. Plusieurs temporalités possibles traversent l'historiographie. À travers la manière dont Ibn Khaldûn a rendu compte de la Grande peste, il a expérimenté ce qu'il a considéré être un changement d'époque. Distinguer des époques c'est réellement commencer à faire de l'histoire. Le temps n'est plus seulement principe de succession, il devient prin-

72 R. Koselleck, *Le futur passé*, op. cit., p. 105.

73 Al-Maʿarrī, *Rets d'éternité*, op. cit., p. 84.

74 Une première version de cette partie – largement remaniée ici – est parue dans C. Molino-Machetto, « Ibn Khaldûn et la Grande peste : la matrice d'une nouvelle ère », *MIDÉO*, 38, 2023, p. 61-88.

cipe de coprésence, de simultanéité, empruntant « quelque chose de l'éternité » selon une belle formule de Jacques Rancière, cherchant à définir les conditions de possibilité d'une histoire scientifique[75]. Pour que l'histoire devienne science, il ne faut ni une pure chronométrie temporelle, pour laquelle le temps est identique à lui-même à chacun de ses instants, ni une chronographie atemporelle, vis-à-vis de laquelle il n'a ni réalité ni constance : il faut que la première emprunte à la seconde. Il n'y a pas d'histoire sans « une connexion spécifique entre la logique poétique de l'intrigue nécessaire ou vraisemblable et une logique théologique de la manifestation de l'ordre de la vérité divine dans l'ordre du temps humain »[76]. Nous allons voir que dans la transposition du théologique dans l'ordre phénoménal de la temporalité s'est fait, chez Ibn Khaldûn, à l'occasion d'une expérience très personnelle de la catastrophe.

Ibn Khaldûn, témoin de la Grande peste, a en effet perçu un déclin suite à la catastrophe. La catastrophe implique toujours une rupture dans le cours ordinaire du temps. Pour cette raison elle semble un objet privilégié de la théologie : comment rendre compte d'une catastrophe, qui témoigne d'une puissance de destruction incommensurable à celle des hommes, autrement que par une narration religieuse, qui en fait une manifestation temporelle d'une puissance surnaturelle ? Prise entre la théologie et l'historiographie, entre le mythe et l'histoire, la catastrophe est toujours sujette à de multiples interprétations. Dans une interprétation, empreinte de références théologiques, Ibn Khaldûn fait de la Grande peste le marqueur d'un changement d'époque : non pas la Fin des temps, mais la matrice d'une nouvelle ère. Aziz al-Azmeh note que la substantialisation – parfois inconsciente – de l'islam, qu'on considère comme un invariant historique, a pu conduire à penser la catastrophe en islam comme un processus de perpétuel déclin depuis son origine, Ibn Khaldûn ayant, comme nous l'avons vu, souvent été perçu comme le penseur du déclin historique de l'Islam[77]. Situant la Grande peste au croisement de régimes d'historicité différents, Ibn Khaldûn semble, comme nous allons le voir, séculariser l'Apocalypse, l'appel au renouveau de la science se substituant à l'appel à la réforme religieuse.

L'historien maghrébin a connu la catastrophe, à plusieurs reprises. Au moins trois événements marquants dans sa vie lui ont fait toucher du bout des doigts l'ineffable horreur : la Grande peste de 1348 qui le rendit orphelin, le naufrage du navire transportant sa femme et ses filles censées le rejoindre en Égypte, et

75 J. Rancière, « Le concept d'anachronisme et la verité de l'historien », *Autome*, 6, 1996, p. 53-68.

76 J. Rancière, Ibid., p. 56.

77 A. al-Azmeh, *The Times of History*, op. cit., p. 202.

la mise à sac de Damas par les troupes de Tamerlan. De la deuxième, qui est peut-être celle qui le toucha de plus près, il n'en dit presque rien, à quoi bon s'attarder sur une douleur privée ? Les deux autres prennent en revanche place dans son œuvre, comme des moments paradigmatiques d'une heuristique de la catastrophe. Ibn Khaldûn interprète la catastrophe sur deux plans, le premier étant théologique, le second étant tout à la fois historique, politique et social. Considérant le monde des hommes comme porteur du fardeau de la finitude, il n'a pas déployé une conception cyclique de l'histoire, mais a tenté, au contraire, de comprendre les sociétés humaines dans leur propre temporalité, c'est-à-dire à partir de leur fin.

Selon David Cook, les interprétations apocalyptiques de l'histoire en Islam se concentrent sur quelques événements historiques : la première guerre civile (la Grande discorde), la révolution abbasside, la guerre civile entre Al-Ma'mūn et Al-Amīn, et la révolte des Zanj, dernier événement historique intégré dans une tradition apocalyptique selon l'auteur[78]. Non pas que la tradition apocalyptique ait disparu, nous dit-il, mais elle aurait continué à interpréter des événements de l'Islam des premiers âges. L'affirmation est probablement discutable, l'auteur se concentre sur les traditions rapportées (les recueils de *ḥadīṯ*, pl. *aḥādīṯ*) qui constituent des prédictions de catastrophes à venir, qui auraient dépeint les désastres futurs. Il ne prend pas en compte les catastrophes naturelles qui auraient pourtant pu être intégrées à ces traditions ni, surtout, la chute de Bagdad, qui est pourtant interprétée, parfois peut-être surinterprétée, comme un événement apocalyptique[79]. Toutefois, David Cook note que, si l'interprétation apocalyptique s'arrête au XI^e^ siècle, c'est parce que l'historiographie islamique se serait consolidée, et n'aurait plus eu besoin de cette grille d'analyse théologique. Or, il n'est pas toujours évident de distinguer dans les récits ce qui relève de l'historiographique et ce qui relève du théologique. La Grande peste de 1348 s'intègre, selon Ibn Khaldûn, dans un vaste changement d'époque, préparé par les invasions hilaliennes et prolongé par une période de turpitudes politiques dont l'historien a été tour à tour acteur et victime.

3.2 Discours théologique, discours historiographique

L'entrecroisement entre discours théologique (la peste comme signe divin) et discours historiographique (la peste insérée dans un récit chronologique) pose plusieurs problèmes. D'une part, celui des croisements de temporalités diffé-

78 D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, The Darwin Press, Princeton (New Jersey), 2002, p. 48-49.

79 H. Gilli-Elewy, « *Al-Ḥawādit al-ǧāmi'a :* A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258 », *Arabica*, 58, 2011, p. 353-371.

rentes, l'une se situant sur le plan théologique, qu'Aziz al-Azmeh appelle la « chronographie » (ainsi en va-t-il par exemple du récit du Déluge) et l'autre sur le plan historiographique des événements temporels, celui de la « chronométrie » des événements qu'on date et qu'on situe dans une temporalité historique limitée par un début (la Création) et une Fin qui, en tant que ce sont des limites et non des simples bornes, n'appartiennent pas à la temporalité qu'elles délimitent. Dans la première perspective, la catastrophe a pu être interprétée rétrospectivement comme la réalisation de prédictions apocalyptiques préservées par la tradition (Coran, *aḥādīṯ*). Dans la seconde elle s'intègre dans des chroniques qui relatent des faits, les datent, enregistrent l'histoire des hommes, coincée entre deux marqueurs intemporels : la Création et la Fin des temps. La Grande peste d'Ibn Khaldûn a impacté Ibn Khaldûn dans sa manière de penser l'histoire et le rôle de l'historien. Rappelant les sciences perdues des nations oubliées par l'histoire, l'historien maghrébin s'empresse de mettre par écrit les sciences de son temps. Mais la peur de la disparition n'est pas la seule dimension du rôle de la peste dans l'œuvre de l'historien. Empruntant son vocabulaire à une théologie islamique de la catastrophe, Ibn Khaldûn semble avoir vécu l'épisode de la Grande peste comme un appel au renouveau de la science historique.

La catastrophe, en tant qu'événement qui défie le cours ordinaire du temps et qui marque un arrêt (de la vie, du commerce, de la production, etc.), a pu être interprétée comme un signe, toujours équivoque, qui renvoie le théologien et le philosophe à l'épineux problème du mal[80]. On a parfois insisté sur les différentes approches théologiques de la catastrophe en Islam et en chrétienté dans les mondes byzantins et arabes médiévaux[81]. Alors que les théologiens chrétiens s'efforçaient de dédouaner Dieu de la responsabilité des malheurs des hommes et du monde, les théologiens musulmans aš'arites, eux, tentaient de comprendre le mal à partir du principe de la toute-puissance divine. L'ouvrage chrétien de référence dans le monde byzantin est celui de Basile de Césarée (IVe siècle) *Que Dieu n'est pas l'auteur des maux*[82]. Son argumentation tient en deux points essentiels : ce qu'on considère comme un mal ne l'est pas nécessairement, et le seul véritable mal est le péché, qui provient de la liberté humaine.

---

80 Les épidémies de peste ont ainsi été intégrés dans les *aḥādīṯ*. Voir M.W. Dols, « Plague in Early Islamic History », *Journal of the American Oriental Society*, 94 (3), 1974, p. 371-383, p. 382.

81 M.-H. Congourdeau, M. Melhaoui, « La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman », *Revue des études byzantines*, 59, 2001, p. 95-124.

82 Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, *Dieu et le mal*, Paris, Migne, 1997.

En effet, ce que l'on perçoit comme une catastrophe peut être un simple effet de notre nature (comme une maladie), et il revient aux hommes d'en percer le véritable caractère théologique, à savoir une épreuve divine. Quant au mal véritable, il réside dans l'intention de faire le mal, c'est-à-dire dans la volonté de se soustraire à la Loi divine. C'est bien un mal, mais c'est un mal humain, trop humain même pour qu'on puisse en imputer la responsabilité à Dieu[83]. S'il est vrai que, comme le dit Ricœur, le problème du mal tient dans le fait de tenir ensemble trois propositions (à savoir : Dieu est bon, Dieu est tout-puissant, le mal existe[84]), il semble que la théologie chrétienne byzantine ait fait prévaloir la première (Dieu étant bon, il ne peut vouloir le mal) tandis que la théologie islamique aš'arite a mis l'accent sur la seconde, reformulant ainsi le problème théologique de l'existence du mal : si tout vient de Dieu, comment comprendre que Dieu puisse faire le mal ? Si tout vient de Dieu, comment attribuer aux hommes la responsabilité de leurs actes ? Et dans le cas d'une catastrophe : si la catastrophe vient de Dieu, doit-on la considérer comme une punition ou comme la possibilité du martyr[85] ? Si elle est une punition divine, comment Dieu peut-il punir des hommes pour *leurs* actes alors même que tout provient de lui ? Comment peut-il punir des enfants alors qu'ils ne sont pas immédiatement soumis à l'observance stricte de la piété (du moins jusqu'à un certain âge dit de raison) ? Ces problèmes théologiques ont donné lieu à des discussions très concrètes : si la peste vient de Dieu, a-t-on le droit de la fuir[86] ? Si Dieu est seul Agent, comment accepter l'idée d'une contagion : « l'homme qui tombe malade par suite d'une contagion échapperait-il à la volonté divine, et ne serait-il pas atteint seulement parce que Dieu en a décidé ainsi ? »[87]. Toutefois, comme nous l'avons déjà vu, il ne s'agit pas de surestimer la contradiction entre la recherche scientifique des causes apparentes et la théologie d'inspi-

83 C. Maalouf, « La théodicée de saint Basile de Césarée : une théologie de l'action de Dieu dans le monde », *Transversalités*, 128 (4), 2013, p. 55-74.

84 P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

85 J. Sublet, « La peste aux rets de la jurisprudence, le traité d'Ibn Ḥağar al-'Asqalānī sur la peste », *Studia Islamica*, 33, 1971, p. 141-149 (p. 144-145) ; « Several Natural Disasters in the Middle East (at the Beginning of the Eleventh Century) and Their Consequences », *in* G.J. Schenk (ed.), *Historical Disaster Experiences. Towards a Comparative and Transcultural History of Disasters Across Asia and Europe*, Gewerbestrasse, 2017, p. 63-80, p. 377.

86 M.W. Dols, « Plague in Early Islamic History », op. cit., p. 378.

87 J. Sublet, « La peste aux rets de la jurisprudence », op. cit., p. 143. Voici ce que dit le juriste hanbalite Mar'ī b. Yūsuf (m. 1033 / 1624) : « Quoi que disent les médecins sur la cause de la peste, c'est un mensonge. Ceux qui adhèrent à la Loi parmi les traditionnistes et les jurisprudents ne l'approuvent pas. » Cité par J.J. Curry, « Scholars, Sufis, and Disease : Can Muslim Religious Works Offer us Novel Insights on Plagues and Epidemics among the

ration aš'arite qui nie le principe de causalité, au nom de la seule Agentivité de Dieu[88]. Comme le résume Michael Walters Dols d'une formule heureuse : croire à la prédestination divine n'a jamais empêché le soldat de s'armer sur un champ de bataille[89]. Les expériences de catastrophe exacerbent les pratiques religieuses[90] tout comme elles peuvent favoriser la médecine[91]. Ibn Khaldûn s'est d'ailleurs toujours méfié des superstitions de son temps qui prétendaient dire l'avenir sans se donner la peine d'étudier les conditions historiques du *'umrān*[92]. L'apocalypse doit advenir dans l'histoire tout en étant hors de l'histoire, elle est le moment au sein duquel Dieu se révèle d'une manière qui n'avait jamais été expérimentée auparavant. De même que la Révélation marque une rupture historiographique majeure, l'apocalypse doit défier le cours ordinaire du temps. L'apocalypse était perçue comme imminente dans l'Islam médiéval, à venir. On en guettait les signes qui l'annonçaient dans un avenir proche vis-à-vis duquel le présent devait constituer un passé accessible à la mémoire humaine[93]. La perception de la catastrophe, notamment les tremblements de terre, comme annonciatrice de la fin du monde, circulait chez les musulmans comme les chrétiens. On en retrouve des traces chez Michel le Syrien (m. 596 / 1199)[94]. Il revient alors à l'historien la charge d'enregistrer la chronométrie temporelle entre la Création et la fin du monde[95]. Entre les deux, les miracles et les catastrophes fonctionnent comme des défis lancés à la raison, incapable de les situer au sein d'une temporalité humaine ordinaire. Toutefois, bien qu'appar-

---

Medieval and Early Modern Ottomans ? », *in* N. Varlik (ed.), *Plague and contagion in the Islamic World*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2017, p. 27-56, p. 34. Voir également M.W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 110.

88 F. Griffel, *Āl-Ġazālī's Philosophical Theology*, op. cit., p. 156.

89 M.W. Dols, *The Black death in the Middle East*, op. cit., p. 121.

90 M.-H. Congourdeau et M. Melhaoui, « La perception de la peste », *op. cit.*, p. 121.

91 Ibn al-Wardī (m. 749 /1349), témoin de la Grande peste, note que pendant l'épidémie certaines personnes se détournaient des figures religieuses pour suivre l'avis des médecins. Voir M.W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, op. cit., p. 268.

92 M.A. al-Jabri, *Fikr Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 207.

93 D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, op. cit., p. 271.

94 J. Rassi, « Several Natural Disasters in the Middle East », op. cit., p. 74. On a également des traces de rumeurs de fin du monde imminente qui circulaient dans l'Égypte Mamelouk : W.F. Tucker, « Natural Disasters and the Peasantry in Mamlūk Egypt », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXIV (II), p. 215-224, p. 223.

95 Cela ressort très bien de l'introduction d'al-Maqrīzī à son histoire de l'Egypte, dans laquelle il explique que l'histoire permet de lutter contre les effets destructeurs du temps. Voir al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawā'iẓ* op. cit., vol. 1, p. 5-7.

tenant à un autre régime de temporalité et d'historicité, ils sont tout de même situés dans le temps et dans l'espace : on sait quand et où l'arche de Noé s'est arrêtée[96].

L'imminence de la fin des temps a probablement favorisé une pensée de la finitude temporelle en islam, particulièrement prégnante chez Ibn Khaldûn : toute communauté a une fin. L'expérience de la peste a pu influencer cette pensée de la finitude. Il est indéniable que les catastrophes naturelles et les épidémies rendent la mort palpable. Les catastrophes passées, vues comme témoins du châtiment divin, servent alors à interpréter les désastres présents comme des avertissements de Dieu, brisant le cours ordinaire du temps. La sourate du tremblement de terre (*al-Zalzala*, Coran, XCIX) devient une mise en garde[97], et l'histoire répète le passé de manière récursive[98]. M. Eliade note l'existence d'une théologie juive de la catastrophe :

> Pour les Hébreux, toute nouvelle calamité historique était considérée comme une punition infligée par Iahvé, courroucé de la débauche de péchés à laquelle s'abandonnait le peuple élu. Aucun désastre militaire ne semblait absurde, aucune souffrance n'était vaine, car au-delà de l'événement, on pouvait toujours entrevoir la volonté de Iahvé. (…) Les prophètes ne firent que confirmer et amplifier, par leurs visions terrifiantes, l'inéluctable punition de Iahvé à l'égard de son Peuple qui n'avait pas su conserver sa foi. Et c'est seulement dans la mesure où de telles prophéties étaient validées par des catastrophes – comme cela se produisit, d'ailleurs d'Elie à Jérémie – que les événements historiques gagnaient une signification religieuse, c'est-à-dire apparaissaient clairement comme les punitions infligées par le Seigneur en échange des impiétés d'Israël[99].

96 Al-Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, op. cit., p. 74-75.

97 A. Akasoy, « Islamic Attitudes to Disasters in the Middle Ages : A Comparison of Earthquakes and Plagues », *The Medieval History Journal*, 10 (1&2), 2007, p. 387-410, p. 393-394.

98 A. al-Azmeh, *The Times of History*, op. cit., p. 139. Ainsi la peste de 1348 est la répétition des épidémies passées dont les historiens ont témoigné. Eliade voyait dans la répétition archétypique des rites des sociétés primitives une « abolition implicite du temps, de la durée, de l'histoire, et celui qui reproduit le geste exemplaire se trouve ainsi transporté dans l'époque mythique où a eu lieu la révélation de ce geste exemplaire » (M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p. 50). Cette ritualité archétypique existe bien sûr dans toutes les religions mais n'exclut pas une pensée coexistente du temps historique, dans la mesure où, comme M. Eliade le note lui-même, la révélation monothéiste « a eu lieu dans le temps » (Ibid, p. 123).

99 M. Eliade, Ibid., p. 120-121.

Selon ce paradigme théologique, l'histoire ne serait possible que comme confirmation empirique de la Parole prophétique. Certes, selon les termes d'Eliade, « pour la première fois, les prophètes *valorisent l'histoire*, parviennent à dépasser la vision traditionnelle du cycle – conception qui assure à toutes choses une éternelle répétition – et découvrent un temps à sens unique »[100]. Il n'en va pas exactement de même dans l'islam, plus tardif que la théologie juive analysée par Eliade, et dans lequel plusieurs régimes de vérité vont coexister pour donner sens à la catastrophe. Les interprétations religieuses de catastrophes comme la peste sont omniprésentes, et parfois inséparables d'interprétations naturalistes ou médicales[101]. Il y a alors conjonction temporelle entre catastrophe naturelle et mythologie religieuse[102], et la consécution historique fonctionne sur le mode de la répétition d'une expérience première : il n'y a pas de lien de nécessité d'une épidémie de peste à une autre, mais un lien d'antériorité et de consécution, dont l'unité de la séquence est fournie par la référence théologique[103]. Le présent ne trouve pas dans le passé sa cause, mais son propre sens, de même qu'il ne répète pas le passé par reproduction, mais par coïncidence (*ittifāq*)[104]. Pourtant, Ibn Khaldûn n'interprète pas la peste comme une répétition des autres pestes, pas plus qu'il ne l'intègre dans la même séquence que celle des invasions hilaliennes. La séquence historique ouverte par la peste est précisément celle d'un changement d'époque, qui ne répète pas le passé, celle, donc, d'une différence radicale comme opératrice de changement de paradigme. Et cette séquence historique, ouverte par la catastrophe, n'est pas une simple consécution, la peste ne fait pas que répéter les invasions arabes[105], elle les complète et les achève. Il n'y a aucun lien observable (*sabab*) entre les invasions hilaliennes et la peste, dans l'ordre de l'exposition empirique des évé-

100 M. Eliade, Ibid., p. 121.

101 M.W. Dols, *The Black Death in the Middle East,* op. cit., p. 109. Ibn Al-Ḫaṭīb (m. 776/1374), contemporain et ami d'Ibn Khaldûn est ainsi l'auteur d'un traité sur la contagiosité de la peste. Voir N. Alloush et W.B. Ober, « The plague at Granada, 1348-1349 : Ibn al-Khatib and ideas of contagion », *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 58 (4), 1982, p. 418-424 (en particulier p. 422).

102 Al-Suyūtī (m. 911 / 1505) explique ainsi qu'un tremblement de terre a suivi le crime de Caïn. Cité par A. Akasoy, « Islamic Attitudes to Disasters », p. 395.

103 A. al-Azmeh, *Al-kitāba al-tārīḫiyya*, op. cit., p. 101.

104 Ainsi en va-t-il de David qui crée le premier bouclier : A. al-Azmeh, *Al-kitāba al-tārīḫiyya*, op. cit., p. 100.

105 R. Hopley, « Plague, Demographic Upheaval and Civilisational Decline : Ibn Khaldūn and Muḥammad al-Shaqūrī on the Black Death in North Africa and Islamic Spain », *Landscapes*, 17 (2), 2016, p. 171-184, p. 180 : « Il convient de souligner que le récit d'Ibn Khaldûn s'efforce de lier l'apparition de la peste noire en Afrique du Nord à l'afflux antérieur de tribus bédouines des terres arabes orientales vers l'Afrique du Nord ».

nements, elles appartiennent à des séquences totalement différentes. C'est sur un autre plan que le lien est opérant, celui d'une théologie du déclin, présent chez Ibn Khaldûn en parallèle du plan historiographique.

Ibn Khaldûn vivait dans un temps marqué par le mahdisme. Dols explique que, étant donné l'opposition sunnite au chiisme et aux millénarismes de toute sorte, il n'y a jamais eu de doctrine de l'apocalypse dans l'islam orthodoxe[106]. Cette affirmation est discutable, tant le mahdisme, en tout cas au Maghreb, fût un mouvement plus répandu et plus complexe qu'une simple doctrine religieuse. Les idées circulaient entre différentes communautés et il est peu probable que les divergences doctrinales des théologiens aient été si hermétiques dans les représentations communes[107]. La peste ayant frappé de près Ibn Ḫaldūn, on peut envisager qu'il ait été tenté de lui donner une couleur théologique pour donner sens à ce qui se dérobe aux puissances de l'intellect : les références théologiques ne seraient qu'une emphase, voire une métaphore. La religion jouerait ainsi son rôle cathartique : il ne s'agirait pas seulement de saisir la catastrophe d'un œil distancié, mais de la comprendre comme une expérience irrévocable et une mise à l'épreuve de la foi dans le monde.

En effet, Ibn Khaldûn a perdu une grande partie de sa famille durant la grande épidémie de peste de 1348, qui l'a rendu orphelin à l'âge de 16 ans. Le souvenir vivace qu'il en a gardé a fait dire à des commentateurs que cela avait été déterminant dans sa manière de penser le politique, à partir du caractère éphémère des civilisations[108]. Il est toujours difficile d'établir la nature précise du lien entre l'expérience vécue et l'œuvre. Ce qui importe, ce n'est pas le lien psychologique entre son expérience personnelle de la peste et son œuvre, mais la manière dont il a lui-même rendu compte de cette expérience, c'est-à-dire dont il l'a théorisée, dont elle fait partie intégrante de l'œuvre. Car, curieusement, l'épisode de la peste de 1348 est presque absent de son autobiographie, mais se rencontre dans l'introduction à la *Muqaddima*, faisant suite à un passage où il opère une critique de l'historiographie arabe, si bien que le thème même de la catastrophe devient un épisode heuristique. Nasser Nassif remarque également la différence de traitement de la peste dans l'autobiographie et dans

106 M.W. Dolls, « The comparative communal responses to the black death in Muslim and Chritian societies », *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 5, 2020 [1974], p. 270-289, p. 283. Pour une comparaison des doctrines apocalyptiques sunnites et chiites voir D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, op. cit., p. 192 sq.

107 M. Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leiden, Brill, 2006, p. 114.

108 R. Irwin, *Ibn Khaldûn, an intellectual biography*, op. cit., p. 8 ; A.J. Fromherz, *Ibn Khaldûn, Life and Times*, op. cit., p. 52 sq. ; M. Ghouirgate, *Ibn Khaldûn,* op. cit., p. 54 sq.

la *Muqaddima*[109]. Plusieurs interprétations sont possibles. Il est vrai que la fonction autobiographique dans l'Islam médiéval ne consiste pas dans le dévoilement public des soubresauts d'un moi tourmenté. Et Ibn Khaldûn ne déroge pas à la sobriété d'usage lorsqu'il évoque ses douleurs personnelles dans son autobiographie. Toutefois, des émotions intimes affleurent ici et là à la surface du texte :

> Le sort s'acharna contre moi : à la même époque, le navire ramenant du Maghreb ma famille et mes enfants fut englouti dans une tempête et, avec lui, tous mes biens, mon épouse et ma progéniture. Mon malheur et mon affliction furent extrêmes (*ʿiẓam al-muṣāb wa-l-ǧazʿ*). Je sentis de nouveau en moi le désir de renoncer au monde (*wa-raǧaḥa al-zuhd*) ; je résolus de démissionner de ma charge de cadi, mais des amis me le déconseillèrent, redoutant le refus du sultan et sa colère. Je demeurai en proie à une poignante incertitude, sans pouvoir avancer ni reculer sur l'étroit sentier de l'espérance et du désespoir (*fa-tawaqqaftu bayna al-ward wa-l-ṣadr ʿala ṣirāṭ al-raǧāʾ wa-l-yaʾs*)[110].

Abdesselam Cheddadi, dans l'introduction de sa traduction de l'autobiographie d'Ibn Khaldûn, évoque cette nécessité, pour le moi, de « s'effacer devant les faits »[111]. S'il est vrai que la plus grande part de l'analyse de la peste, qui l'a touché de près, revient à la *Muqaddima*, il est possible de nuancer cette distinction entre une littérature autobiographique arabe du Moyen âge, qui consisterait simplement à témoigner de la probité intellectuelle de l'auteur, et celle que la modernité européenne rencontrera sous la forme de l'aveu[112]. Il est évident que la Grande peste de 1348 a grandement affecté Ibn Khaldûn en emportant sa famille. Lui donner une trop grande signification psychologique, et en faire un déterminant théorique de son œuvre paraît toutefois relever d'une psycholo-

---

109 N. Nassar, *La pensée réaliste*, op. cit., p. 21. Ibn Khaldûn évoque froidement la mort de son père lors de la Grande peste : *Le voyage d'Occident et d'Orient*, tr. A. Cheddadi, Paris, Sindbad, 1980, p. 44, repris dans *LE*, I, p. 59.

110 *Tārīḫ*, vol. 7, p. 495 ; *Le voyage,* op. cit., p. 158 ; *LE*, I, p. 170-171.

111 *Le voyage*, op. cit., p. 21.

112 *Le voyage*, op. cit., 20-21. Pour une vision plus modérée de cette différence, voir D.F. Reynolds, *Interpreting the self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkely, University of California Press, 2001, notamment p. 79 : « Il apparaît donc que les auteurs d'autobiographies ont choisi d'inclure des informations sur leur vie privée en se basant en grande partie sur des impulsions individuelles plutôt que sur des conventions littéraires établies. Il est clair que si la tradition de l'autobiographie arabe n'exigeait pas que les auteurs révèlent leur vie privée en détail, elle ne l'interdisait pas non plus, même si l'on définit ces termes comme la description de comportements, de relations et de réactions que les lecteurs occidentaux modernes considèrent comme 'personnels' ou 'privés' ».

gisation de l'écriture, vis-à-vis de laquelle j'affirme pour ma part une prudence méthodologique. C'est pourquoi il est préférable de s'attarder, non pas sur des hypothèses psychologiques, relatifs aux états d'âme d'Ibn Khaldûn (son pessimisme, son « caractère » religieux, etc.), mais sur la manière dont il rend compte théoriquement de cet événement. Éric Chaumont avait déjà proposé, à propos de l'autobiographie d'Ibn Khaldûn, de briser ce « mur de la modernité »[113] à partir duquel on n'a souhaité voir dans le *taʿrīf* qu'un gage de probité permettant d'attester la fiabilité de ses transmissions[114]. De manière générale, ici encore, la catégorie de « modernité » et la rupture épistémique qui lui est associée, ne permettent pas de cartographier l'œuvre d'Ibn Khaldûn, irrémédiablement renvoyée soit à une prémodernité, quand on souhaite l'ancrer dans une tradition islamique et arabe dont il hérite, soit à la modernité en tant que précurseur d'une tradition qui lui est étrangère.

3.3 La catastrophe : renouvellement de la Création

Comment Ibn Khaldûn explique-t-il alors la Grande peste ? Voici un texte tiré de l'introduction de la *Muqaddima*, dans lequel il l'évoque :

> Quant à cette époque, c'est-à-dire la fin du VIII^e^ siècle (XIV^e^), les conditions (*aḥwāl*) du Maghreb, telles que nous les observons, ont été renversées (*inqalabat aḥwāl al-Maġrib*) et ont entièrement changé. Les générations berbères, qui le peuplaient depuis longtemps, ont été remplacées par des générations arabes qui s'y sont installées au V^e^ siècle (XI^e^), et les ont dépassées en nombre, les ont dominées, et les ont dépossédées de la plus grande partie de leur territoire. Ils ont partagé le pouvoir avec elles sur les terres restantes. À cela s'ajoute la terrible peste (*al-ṭāʿūn al-ǧārif*) qui s'abattit sur les terres habitées (*ʿumrān*) de l'Orient et de l'Occident à la moitié du VIII^e^ siècle (XIV^e^), qui décima les peuples (*taḥayyafa al-umam*), emporta toute une génération, et fondit rapidement sur une grande partie des territoires habités les plus prospères (*maḥāsin al-ʿumrān*) et les dévasta. Elle est survenue à un moment où les dynasties (*duwal*) étaient en état de décrépitude et atteignaient la fin de leur durée, et entraîna ainsi un affaiblissement de leur autorité (*qallaṣa min ẓilālihā*[115]), elle diminua leur

113 É. Chaumont, « L'Ego-histoire d'Ibn Khaldûn, historien et soufi », op. cit., p. 1046.

114 É. Chaumont, Ibid., p. 1042.

115 Littéralement il s'agit des ombres, cela peut se comprendre comme le déclin de l'autorité ou du prestige.

> ardeur, affaiblit[116] leur pouvoir (*sulṭān*), et menaça de disparition et d'effacement l'ensemble de leurs états (*aḥwāluhā*). L'habitat de la terre (*ʿumrān al-arḍ*[117]) diminua avec la diminution de la population (*intiqāṣ al-bašar*). Les villes et les produits de l'art tombèrent en ruine, les chemins et les enseignes (*maʿālim*) s'effacèrent, les maisons et les campements se dépeuplèrent, les dynasties (*duwal*) et les tribus (*qabāʾil*) s'affaiblirent, et les habitants changèrent. Il semble qu'il soit arrivé en Orient ce qui est arrivé en Occident, en proportion de l'étendue de ses terres habitées (*ʿalā nisbatihi wa miqdār ʿumrānihi*). Ce fut comme si la voix de l'être (*lisān al-kawn*) avait appelé le monde à l'obscurité (*ẖumūl*) et à l'effondrement (*inqiyāḍ*), et qu'il s'empressa d'y répondre. Dieu est héritier de la terre et de ceux qui s'y trouvent[118]. L'ensemble des conditions a été bouleversé (*tabaddalat al-aḥwāl bi-l-ǧumla*), c'est ainsi comme si la Création avait été bouleversée à son fondement (*tabaddala al-ẖalq bi-aṣlihi*), et que le monde dans sa totalité s'était transformé (*taḥawwala al-ʿālam bi-asrihā*). C'est comme une nouvelle création (*ẖalq ǧadīd*), un recommencement de la croissance (*našāʾ mustaʾnafa*), un monde généré (*ʿālam muḥdaṯ*). Cette époque requiert donc quelqu'un pour consigner (*yudawwin*) les états de la Création (*aḥwāl al-ẖalīqa*), des régions du monde (*al-āfāq*) et des générations des hommes [qui y vivent] (*aǧyāluhā*), ainsi que les habitudes et les doctrines (*niḥal*) qui ont été bouleversées chez ses habitants, [quelqu'un] qui suive donc la voie qu'al-Masʿūdī a suivie pour son époque, et serve ainsi de fondement sur lequel se reposeront les historiens qui viendront après lui[119].

Ce texte est fondamental, car Ibn Khaldûn y explicite son ambition : être le al-Masʿūdī de son temps, c'est-à-dire l'historien qui saisit les caractéristiques propres à son époque. Il y a deux niveaux de lecture de la peste dans ce texte, qui peuvent sembler, en apparence, contradictoires : un niveau théologique, et un niveau tout à la fois historique, social et politique. Le texte est en effet parsemé de références eschatologiques annonciatrices de la fin d'un monde.

---

116 A. Cheddadi lit « *awhā* » et I. Chabbouh et I. Abbas « *awhana* », les deux sont plus ou moins synonymes.

117 De Slane traduit ici « culture des terres » (*Prolégomènes*, I, p. 133).

118 Il s'agit d'une formule tirée de Coran, XIX : 40 (« Nous sommes héritiers de la Terre et tout ce qui s'y trouve, et c'est à Nous qu'ils reviendront »). L'expression peut paraître étrange, c'est pourquoi la tradition a interprété ce verset de manière métaphorique : l'héritier est celui qui reste après la mort et récupère les biens, c'est en ce sens que Dieu est héritier de la Terre. Après la fin du monde, il ne restera que lui. Je remercie Ahmad Taha pour cet éclaircissement.

119 *Muqaddima*, I, p. 46 ; *LE*, I, p. 45-46.

Dols note, sans donner de justification, qu'Ibn Khaldûn est l'historien qui a le mieux saisi le sens de la Grande Peste[120]. Est-ce réellement celui qui a le mieux saisi son temps, ou celui qui a saisi un sens particulièrement identifiable par la postérité ? La perception d'Ibn Khaldûn comme celui qui a su saisir son temps relève souvent d'une simple lecture rétroactive de son œuvre. Ce qui lui fait dire cela, c'est peut-être davantage le fait qu'on saisisse, aujourd'hui, l'époque d'Ibn Khaldûn à travers son œuvre, qu'une preuve de l'objectivité scientifique de sa méthode.

Ibn al-Wardī (m. 749 / 1349) est mort de la peste peu après avoir écrit sur le sujet, et a probablement, davantage qu'Ibn khaldûn, saisi le sens que la peste a eu pour ses contemporains[121]. Contrairement à Ibn Khaldûn qui situe la peste sur une séquence métahistorique du déclin du Maghreb, y incluant les invasions hilaliennes, Ibn al-Wardī renvoie la peste à sa typologie, celle-ci étant la sixième à toucher l'islam[122]. Il mélange parfaitement les interprétations médicales d'inspiration galiénique[123] et les interprétations théologiques, d'inspiration aš'ārītes, qui refusent l'idée de contagiosité, toute causalité étant renvoyée à Dieu[124]. Ibn Khaldûn emploie, quant à lui, davantage une sémantique apocalyptique à l'appui d'une interprétation historiographique. La Grande Peste revêt tous les signes de l'apocalypse, bien qu'elle ne soit pas l'apocalypse. Elle en est comme une répétition, dans la mesure où elle fait mourir un monde, condition nécessaire de l'émergence du nouveau, d'une épiphanie mondaine.

120 M.W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, op. cit., p. 67.

121 Ibn al-Wardī, *Tarīḫ Ibn al-Wardī*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996, vol. 2, p. 339 sq. Voir également à propos d'Ibn al-Wardī et de la peste l'introduction avec la traduction de M.W. Dols, « Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-waba'*. A translation of a major source for the history of the Black Death in the Middle East », *in* D.K. Kouymjian (dir.), *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History : Studies in Honor of George C. Miles*, Beyrouth, The American University of Beyrouth, 1974, p. 443-455.

122 Les chroniques médiévales s'appuyaient sur une tradition probablement initiée par al-Madā'inī (m. 225 ou 231/ 840 ou 845). Voir M.W. Dols, « Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-waba'* », op. cit., p. 452 note 56. Pour davantage de précision sur la tradition historiographique initiée par l'historien abbasside al-Madā'inī (m. 225 / 840) voir M.W. Dols, « Plague in Early Islamic History », op. cit., p. 374.

123 M.W. Dols, « Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-wabā'* », op. cit., note 9 p. 453.

124 *Fa-in qāla qā'il huwa yu'dī wa yubīd, qultu al allah yubdī wa yu'īd* (*Tārīḫ Ibn al-Wardī*, op. cit., vol. 2, p. 340). « Si quelqu'un dit : c'est [la peste] qui contamine et fait périr ; je dis : Dieu fait naître et rappelle à lui ». Voir la traduction de M.W. Dols « Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-waba'* », op. cit., p. 454. M.W. Dols renvoie cette interprétation théologique à celle du théologien du XV^e^ siècle Ibn Ḥajar al-Asqalānī dans *Baḏl al-ma'ūn fī faḍli l-ṭā'ūn*.

Ibn Khaldûn établit une comparaison qui peut paraître en premier lieu paradoxale : la destruction de la civilisation qu'a engendrée la peste est comparée avec la Création (*ḫalq*). On reconnaît là un trait aš'arite assez commun, qui consiste à penser Dieu comme seul fondement ontologique de la causalité. Ce n'est pas le seul endroit de la *Muqaddima* dans lequel Ibn Khaldûn témoigne d'une affinité avec la doctrine aš'arite, comme on l'a vu dans la première partie. Comment faut-il interpréter ici le fait que Dieu soit seule cause ? Cela engendre-t-il nécessairement une théologie de la résignation ? Cette dernière pourrait s'entendre doublement : résignation dans la *praxis* (à quoi bon lutter contre la Volonté de Dieu ?) et résignation dans la connaissance (à quoi bon chercher à comprendre ce qui a pour origine la Volonté de Dieu ?). L'historien se retire-t-il pour laisser place à l'homme de foi ? Affirmer la seule Agentivité de Dieu n'implique-t-il pas d'abandonner toute recherche historiographique des causes dans le monde ? C'est précisément ce lien entre la compréhension théologique de l'Agentivité de Dieu et l'analyse des régularités phénoménales, qui se donne à voir dans la compréhension khaldûnienne de la catastrophe. Les signes de la Création semblent se dessiner dans le creux des événements apocalyptiques. Il a été dit que, dans le Coran, la Création est un signe de la Fin. Il y a une pensée de la récursivité dans l'islam, à partir de l'idée même de Fin dans le Coran. Jacqueline Chabbi explique ainsi qu'en dehors de l'importation, toujours problématique, de schèmes issus du champ biblique, la réflexion demeure largement centrée sur les hommes en tant qu'êtres périssables inscrits dans le cycle naturel de la génération et de la corruption. La mort y apparaît comme une réduction à la poussière consécutive à la déchéance physique, mais cette disparition n'est jamais définitive : la possibilité d'une recréation demeure constamment ouverte, dans la mesure où le « Créateur peut recommencer à son gré ce qu'il a créé une première fois ». Cette conviction n'est pas uniquement ancrée dans une spéculation théologique abstraite, mais se fonde, selon l'historienne, sur une expérience sensible et répétée du monde naturel, notamment sur « le spectacle renouvelé de la renaissance de la végétation du désert après que, sur la terre en apparence, est descendue l'eau céleste »[125]. Ainsi se dessine une conception du temps et de l'existence humaine articulée à des cycles naturels observables, qui rend pensable l'idée d'un recommencement, sans pour autant faire de l'histoire humaine le simple déploiement linéaire d'une tragédie théologico-eschatologique.

125 J. Chabbi, *On a perdu Adam – La création dans le Coran*, Paris, Seuil, 2019, p. 201-202. Voir également A. al-Azmeh, *The Times of History,* op. cit., p. 29.

La récursivité est ici créatrice de nouveau et se construit d'abord dans une connaissance empirique du vivant. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait pu qualifier l'historiographie d'Ibn Khaldûn de cyclique à l'aune de ses analogies nombreuses entre des formes vivantes et des formations historiques. Mais la récursivité ne fonctionne pas vraiment sur le mode du cycle, car la différence advient par la répétition elle-même. La création est un début absolu du Monde, mais il semble qu'on puisse penser une révolution de ses conditions ou états (*aḥwāl*) à partir d'un processus de destruction-création : comme si Dieu faisait périr et renaître le monde. Certes, on pourrait penser cela sous le mode d'un cycle et d'une durée refermée sur elle-même. Mais du nouveau émerge : Dieu recrée le monde, mais différemment, et Ibn Khaldûn doit imiter al-Masʿūdī, mais d'une autre manière. C'est cette pensée du renouvellement des conditions matérielles du monde et des cadres épistémiques de la science qui relève d'une récursivité créatrice[126]. Dans le texte cité d'Ibn Khaldûn, il semble bien que la Fin soit le signe de la Création. Cela annonce-t-il pour autant que l'histoire « consiste en un grand cercle refermé sur lui-même »[127] ?

Aziz al-Azmeh a bien distingué les différents niveaux d'analyse historiographique, et les différentes temporalités qui leur sont associées, selon que l'on se situe dans une chronographie théologico-historique (vie des prophètes, des saints, etc.) ou dans une historiographie politique (vie des rois, succession des dynasties). Ainsi, il n'y a pas de corrélation ontologique entre les signes de l'apocalypse et la chronométrie historique : la temporalité eschatologique et la temporalité historique ne se recoupent pas[128]. Ibn Khaldûn, l'historien, aurait-il élaboré une tentative de réunification ontologique de temporalités distinctes ? Est-ce en cela que consistent sa rationalité et son historiographie ? Il est vrai que s'il emploie un vocabulaire théologique, il semble l'utiliser en dehors de son contexte et de son régime d'historicité initiaux. La Création et la Fin ne renvoient pas ici à l'eschatologie islamique traditionnelle, mais à une transformation séculaire du monde. D'une part les événements sont datés, d'autre part, ils s'intègrent dans la suite de l'œuvre à un régime de causalité complexe établi par Ibn Khaldûn, que nous avons analysé d'un point de vue épistémique dans

126 Je remercie Paul-Antoine Miquel de m'avoir orienté vers cet article de S.-Y. Hwang, « La figure du cercle vertueux comme aspect essentiel de la causalité créatrice. Une lecture critique de Bergson », *Dialogue*, 56, 2017, p. 317-335.

127 A. al-Azmeh, *The Times of History*, op. cit., p. 29 sq. ; p. 89.

128 G. Martinez-Gros résume ce paradoxe ainsi : « la Prophétie est Histoire, mais Dieu exige des croyants qu'ils la vivent comme éternelle et immédiate ». Voir Id., *L'idéologie Omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue* (*xe-xie siècles*), Casa de Velasquez, Madrid, 1992, p. 221.

la première partie. Deux régimes d'historicité différents semblent donc se croiser ici. L'idée d'une fin du monde est rappelée dans ce texte, mais dépourvue de son sens eschatologique. Les éléments sujets à cette fin ne constituent pas une totalité cosmique, mais des réalités matérielles : les dynasties (*dawla*, pl. *duwal*), l'habitat humain (*al-ʿumrān*). Quant aux causes de leur destruction, elles sont également l'objet d'investigations scientifiques : la politique (la fameuse invasion hilalienne et le rapport dévastateur des « Arabes » à l'État,), la peste (donc la maladie, qui fait l'objet d'une double investigation médicale et sociale). Ces deux facteurs qui conditionnent l'effondrement du monde s'intègrent à un processus de dégénérescence naturelle[129].

Ces propos, tirés de l'introduction, semblent donc préparer le terrain à l'exposition de son historiographie politique. Ainsi, la catastrophe chez Ibn Khaldûn n'est pas analysée comme une punition divine (il reviendra d'ailleurs à son disciple al-Maqrīzī de comprendre les enjeux sociaux et économiques des famines)[130]. La catastrophe fait partie de ces accidents qui affectent l'essence : l'essence du vivant, l'essence de l'État et de l'habitat organisé[131]. La Création semble recommencer de nouveau, comme si Dieu recommençait son œuvre. Notons que l'arabe moderne traduit « eschatologie » par *ʿilm al-maʿād*, ce qui signifie littéralement « la science du lieu du retour »[132]. La fin des temps est un retour aux Origines. Non pas un retour au même, car le même, dans le mouvement de son retour, devient autre qu'il n'était. La répétition de l'Origine est la répétition de la Création, donc de l'émergence du nouveau : le retour aux Origines est un retour à l'expérience de la Création, l'expérimentation du nouveau, l'établissement des fondations. La récursivité créatrice dénote cette interprétation théologique de la Création qui permet à Ibn Khaldûn, non pas de développer une conception cyclique du temps, mais de faire coïncider des régimes de temporalité distincts. Gabriel Martinez-Gros note qu'il n'a jamais pu y avoir d'histoire cyclique chez Ibn Khaldūn, d'une part parce que l'histoire chronométrique est tendue entre deux pôles théologiques anhistoriques,

129 Voir également les autres passages où Ibn Khaldûn analyse les conditions de la décomposition de l'État : *Muqaddima*, I, p. 92 sq. ; *LE*, I, p. 622 sq.

130 Traduit en français par G. De Wiet, « Le traité des famines de Maqrīzī », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 5, 1962, p. 1-90.

131 *Muqaddima*, I, p. 57 (lire *kullu ḥaqīqa mutaʿaqqala*, au lieu de *mutaʿallaqa*) ; *LE*, I, p. 256 (la traduction suit l'erreur de l'édition : il s'agit de toutes les réalités intelligibles, et non « dépendantes »).

132 M.A. Amir-Moezzi, « Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 2000, p. 53-72.

d'autre part parce que les retours ne sont jamais des reproductions à l'identique[133]. Il affirme que les retours sont des « ressemblances et non des répétitions »[134]. Cela peut s'affirmer à partir du moment où l'on considère la répétition isolée de ce qu'elle répète. Mais, dans le cadre d'une séquence historique, les séries n'ont pas seulement un lien de consécution chronométrique ni, non plus, un lien logique de nécessité. Le rôle même de l'historien est de faire coexister le passé et le présent. Ainsi, la répétition peut s'entendre non pas comme le retour du même, mais comme répétition d'une différence. En tant qu'il enregistre les séquences historiques, l'historien permet à la répétition d'être tout entière tendue vers l'avenir à la mesure de ce qu'elle retient du passé, à l'image de la répétition théâtrale[135].

La manière dont un pouvoir construit sa légitimité sur le passé est ainsi un cas typique : le califat omeyyade de Cordoue répète le Califat Omeyyade de Damas, non pas au sens où il constitue un retour au même, mais au contraire, au sens où il prépare l'avenir du Califat[136]. Dans l'analyse que Martinez-Gros consacre à la construction de la légitimité du Califat de Cordoue, à partir d'historiens et chroniqueurs andalous, il note, dans l'historiographie omeyyade d'Ibn Hazm, un paradoxe entre la rupture de « l'évidence quotidienne » que constituent la prophétie et l'instauration du Califat Omeyyade, et l'insertion de cette rupture dans le cadre d'un temps circulaire. Ce paradoxe apparent d'une « ronde pleine de la mémoire du passé » ne semble pouvoir être résolu qu'à condition de distinguer les deux régimes de temporalité et d'historicité, tels que les décrit Aziz al-Azmeh. Et c'est peut-être là qu'Ibn Khaldûn fait loger l'ambivalence théologico-historiographique au cœur même de sa conception du temps. La Création se renouvelle, mais par métaséquences temporelles, c'est-à-dire par époques. La Grande peste ouvre sur une nouvelle ère, et est comprise alors comme l'événement propice à la métamorphose du contexte social, historique et politique, et, par ce fait même, de la science. C'est la science de l'histoire qui est mise en crise dans l'advenue d'une catastrophe, événement par essence imprévisible et aux conséquences dévastatrices. Mais comment peut-il y avoir une science de l'inattendu et de l'imprévisible ? Bien plus encore, la

133 *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, op. cit., p. 64-65, et p. 111. Voir également du même auteur *L'empire islamique. VIIe–XIe s.*, Paris, Passés composés, p. 103.

134 *Ibn Khaldûn Les sept vies de l'Islam*, op. cit., p. 129.

135 Deleuze : « pour autant que l'histoire est un théâtre, la répétition, le tragique et le comique dans la répétition, forment une condition du mouvement, sous laquelle les « acteurs » ou les « héros » produisent dans l'histoire quelque chose d'effectivement nouveau. ». (*Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 19).

136 G. Martinez-Gros, *L'idéologie Omeyyade*, op. cit., p. 161.

peste bouleversant l'ensemble des conditions historiques, comment l'intégrer dans une histoire ? Comment donner du sens à ce qui semble défier la rationalité[137] ?

3.4 Conception théologique de l'histoire et conception historique de la théologie

Ibn Khaldûn entreprend tout à la fois, en apparence, de théologiser l'histoire, en la comparant à un récit eschatologique (« *comme si* la Création avait changé à la racine ») en même temps qu'il historicise le discours théologique en déplaçant le sens de la catastrophe comme bouleversement cosmique, annonciateur de la Fin, vers sa signification historique comme changement d'époque (*ʿaṣr*). Finalement, Ibn Khaldûn semble interpréter la Grande peste comme une crise, plutôt que comme un inéluctable déclin (même si la population a effectivement décliné). Et il indique la voie qui l'autorise à la penser ainsi : la périodisation historique. Juliette Rassi note deux manières dans l'Islam d'interpréter les catastrophes : comme une punition divine pour ceux qui ne respectent pas la Loi, et comme un signe du jugement dernier et de la Fin des temps[138]. Il s'agit, dans les deux cas, d'interpréter la catastrophe comme signe temporel d'une réalité divine. Comme le miracle, la catastrophe opère le lien entre la temporalité humaine et l'éternité divine. La chronographie divine n'est jamais temporelle, ou alors d'une temporalité spatiale et non sérielle, Dieu n'agit pas dans le temps : son Action est éternellement présente. Mohammed Arkoun explique ainsi la différence entre l'historien moderne et l'historien médiéval par le fait que le second est empreint d'une vision théologique de l'histoire :

> Qu'il s'attache à l'histoire des idées ou à l'histoire générale, l'historien moderne a pour premier souci d'évaluer le degré de crédibilité de ses documents. Il tient à circonscrire les âges, à déterminer les moments tournants, à préciser les transitions, à mettre en relief les personnalités marquantes : en un mot, il se réclame d'une conception du temps plus ou moins dominée par les notions de progrès, de

137 Il existe un *topos* de la catastrophe dans l'historiographie arabe médiévale, au sein de laquelle certains événements spécifiques ont pu être considérés comme prototypiques d'une répétition de la Fin du monde. Voir par exemple l'exemple donné par un récit contemporain de la chute de Bagdad et l'analyse qu'en fait G.-E. Hend dans « *Al-Ḥ awādiṯ al-gǎmiʿa* : A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258 », op. cit. Dans son analyse des catastrophes naturelles telles qu'elles ont pu affecter la paysannerie dans l'Égypte Mamelouk, W.F. Tucker parle de la catastrophe comme d'une catégorie historiographique : « Natural disasters and the peasantry in Mamlūk Egypt », op. cit., p. 216.

138 J. Rassi, « Several Natural Disasters », op. cit., p. 75.

> changement, de rupture, voire de mutation. Il en allait tout autrement pour l'historien médiéval, même lorsqu'il était imbu, comme Miskwayh, d'idées grecques. La reconstitution du passé dans sa vérité, impliquant la reconnaissance de l'historicité de la vie humaine, ne retient que secondairement l'attention des auteurs. C'est que le Coran – et, plus généralement, la tradition scripturaire – a imposé une conception essentiellement théologique de l'histoire. L'action humaine – aussi bien celle des individus que celle des peuples – est sous la dépendance stricte d'une Volonté inscrutable qui décide souverainement de la destruction ou du salut des collectivités et de leurs guides. Dieu ne réfère aux exemples historiques – ʿÂd, Ṯamûd, le Pharaon, etc. – que pour illustrer un idéal *intemporel* où l'historicité n'est non plus une succession d'événements objectifs vécus par des hommes charnels, mais une opposition universelle, immuable entre la fidélité et l'infidélité, la justice et la tyrannie, le bien et le mal, etc. Le cadre spatio-temporel de cette vision valorisante est *qualificatif* : dans n'importe quel lieu, à n'importe quel moment, les actions humaines sont invariablement affectées du signe positif ou négatif selon qu'elles répondent ou s'opposent au dessein de Dieu. Dans l'intervalle délimité entre la Création et la Résurrection, l'histoire sera donc un éternel recommencement du même combat entre le parti de Dieu et le parti de Satan. Devant ce déroulement cyclique où les « purs » (*al-abrār*), les « véridiques » (*ṣiddīqūn*), les « soumis » (*muslimūn*) sont ceux qui restent fidèles au Pacte primordial (*mīṯāq*), Dieu demeure un juge impassible[139].

La distinction entre une conception théologique de l'histoire et une conception historique de la théologie n'est pas si évidente à manier. La notion de progrès que Mohamed Arkoun attribue à l'histoire moderne, en tant que catégorie historiographique de la modernité, est typique de l'ambiguïté d'une théologie historique sécularisée sous la forme d'une téléologie développée en pleine expansion coloniale, et dont la philosophie de l'histoire de Hegel a fourni le parangon. Il n'est pas certain, comme le dit Arkoun, que le Coran et la tradition scripturaire aient pu imposer une conception de l'histoire, il est probable que cette conception doive davantage aux exigences d'une politique impériale en construction qui devait produire son propre ciment idéologique. Toutefois, pourquoi réitérer l'idée d'un éternel retour dans l'islam ? Que le combat entre le bien et le mal soit omniprésent dans la tradition historiographique mythologique (au sens anthropologique) de l'islam n'implique pas un éternel retour. Ce qui a été nommé plus haut la récursivité créatrice peut, peut-être, permettre de sortir de cette dichotomie trompeuse entre une histoire cyclique qui ne

139 M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe / Xe siècle, op. cit.*, p. 331.

serait que répétition du même, et une histoire linéaire qui ne serait que pur devenir. D'ailleurs, la notion même de progrès, louée par Arkoun, n'implique-t-elle pas de rejouer, sous une forme sécularisée, le vieux combat des hommes contre les forces maléfiques qui les entourent et les menacent ? Les thématiques omniprésentes dans l'historiographie n'empêchent pas les points de rupture et la création de nouveau, car, en se répétant dans différents contextes des différences se créent : la répétition du modèle dans son application est justement ce qu'on nomme récursivité. Pour illustrer ce qu'Arkoun appelle un idéal intemporel qui s'incarne dans des exemples historiques, Aziz al-Azmeh propose l'image de la mosaïque : non pas le terme d'une série, mais une configuration spatiale où toutes les parties, agencées d'une manière déterminée, se tiennent ensemble[140]. Miracles et catastrophes sont comme les points de rencontre entre deux régimes d'historicité : un régime sériel, la temporalité humaine, et un régime purement spatial, l'éternité divine.

La catastrophe fonctionne alors comme signe de l'action divine lorsque la ligne temporelle des hommes, finie, par essence, effleure la mosaïque divine. Est-ce le cas dans le texte d'Ibn Khaldûn cité ? La peste ici ne semble pas tellement fonctionner comme un signe, qui ne tirerait son sens que de ce dont elle serait le signe. Elle fait ici véritablement événement. Simplement, cet événement n'est pas le simple récit d'une factualité historique, il prend l'épaisseur d'un fait social total, qui impacte l'ensemble des conditions sociales données[141]. Plus qu'événement, la peste est alors ici une *matrice*, à partir de laquelle les nouvelles conditions historiques doivent être pensées. Aziz al-Azmeh note que les événements, lorsqu'ils sont interprétés en tant que signes, sont transposés d'un « temps dissipatif » à un « temps agrégatif et salvateur »[142]. Or, Ibn Khaldûn ne semble pas, là non plus, intégrer l'événementialité historique à une atemporalité spatiale théologique (la mosaïque divine). Bien qu'il reprenne un vocabulaire eschatologique il prend soin de préciser : « comme si ». L'événement n'est pas le signe d'une histoire théologique, tout entière déjà terminée et contenue dans un espace divin, sans correspondant ontologique temporel. La peste ayant bouleversé l'ensemble des conditions, c'est « comme si » la Création avait été bouleversée. Ce n'est pas une métahistoire de l'Apocalypse[143] qui

140 A. al-Azmeh, *The Times of History*, op. cit., p. 141.

141 Bocacce, un contemporain d'Ibn Khaldûn, note également que la peste, par l'ampleur des dégâts qu'elle a causés, a engendré de toutes nouvelles coutumes chez les survivants : *Le Décaméron : contes choisis*, traduction Le Maçon (1545), rajeunie par F. Franzoni, Gallica (bibliothèque numérique), 1913, p. 13.

142 A. al-Azmeh, *The Times of History*, op. cit., p. 157.

143 L'expression est de D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, op. cit., p. 92.

donne à la peste son sens, c'est la peste qui fournit la clé d'interprétation de l'Apocalypse. Autrement dit, et il s'agit peut-être là de la révolution copernicienne d'Ibn Khaldûn : il ne nous dit pas comment interpréter l'événement en fonction d'une théologie qui lui donne son sens, il nous dit comment interpréter l'Apocalypse en fonction d'une temporalité historique et événementielle qui lui donne sa signification. Loin d'être le signe d'une transduction divine au sein d'une temporalité mondaine, la catastrophe est l'aube d'une matrice nouvelle qui appelle à un renouveau du sens, et donc à un renouveau de la science : derrière le *daǧǧāl* se cache la chouette de Minerve.

La Grande Peste a bien été un fait social total, et l'historien maghrébin a raison d'y voir un bouleversement de l'ensemble des domaines de la société[144]. Ce croisement de temporalités situées sur des plans ontologiquement distincts n'a, en soi, rien d'original, et est probablement nécessaire à toute société qui cherche à se raconter dans l'histoire[145]. Le lien entre interprétation historiographique et interprétation théologique n'est pas encore clarifié, mais doit être problématisé à nouveaux frais. Si notre hypothèse est juste, et que la peste est davantage matrice que signe, cela implique-t-il une réfutation de l'eschatologie ou de l'apocalyptique islamiques[146] ? Si la matrice produit par elle-même de nouvelles conditions historiques, celles-ci fonctionnent comme autant de paradigmes qui, bien que produits dans l'histoire, ne sont pas eux-mêmes historiques. Cette historiographie bouleverse-t-elle alors le rapport entre temporalité humaine et mosaïque théologique ?

Si Ibn Khaldûn avait réellement une vision cyclique de l'histoire, comment pourrait-il affirmer l'émergence d'une époque nouvelle ? Ibn Khaldûn inclut la

144 M.W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, op. cit., p. 12 : « Nous pouvons supposer que la peste noire a posé un dilemme personnel intense à la plupart des musulmans. Pour la société musulmane médiévale dans son ensemble, qui est notre principale préoccupation, la peste noire a été un stimulus ciblé et inévitable qui a suscité des réactions défensives dans tous les secteurs de la communauté » ; et à la p. 182 : « Ibn Khaldûn a vu dans les ravages de la peste l'occasion de refondre l'écriture de l'histoire de manière à décrire l'essor et le déclin de la civilisation avec beaucoup plus de nuances. Cette nouvelle science de l'histoire ne pouvait émerger que dans le sillage d'une catastrophe de l'ampleur de la mort noire, qui obligeait l'historien à mieux appréhender le processus de déclin et de disparition des civilisations ».

145 J. Dakhlia donne l'exemple de l'invention d'une tradition comme le *mawlid*, typique d'un croisement des temporalités séculière et spirituelle : *Le divan des rois*, op. cit., p. 43-44. Sur l'introduction du *mawild* comme stratégie politique des Mérinides voir également M. Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, op. cit., p. 230.

146 Les deux termes ne sont pas interchangeables, voir D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, op. cit., p. 36.

catastrophe dans la nature même des sociétés humaines, comme accident qui affecte son essence, au même titre que la maladie, la famine et la guerre, et, finalement, la mort, font partie intégrante de la condition humaine. Mais cela n'implique pas qu'il faille s'y résigner. Bien au contraire, il a conscience des profondes transformations subies par le Maghreb du XIVe siècle. L'épisode de la grande peste n'est pas ici pris de manière isolée du contexte dans lequel il arrive. Il est ainsi le signe à partir duquel le penseur doit percevoir les changements structurels qui affectent une société, si bien que l'historiographie de la catastrophe conduit, chez Ibn Khaldûn, à une *épistémologie de l'effondrement* au sens où le désastre devient non seulement l'objet de la pensée, mais aussi ce qui définit la méthode de la pensée et produit de nouveaux critères de connaissance. S'il est une constante dans la méthode d'Ibn Khaldûn, c'est celle de chercher à comprendre comment une situation sociale et historique peut entraîner son contraire, voire même, peut porter en elle sa propre contradiction. Ainsi, à une période de prospérité d'une dynastie, succèdent généralement la famine et les épidémies :

> Les famines et les épidémies (*al-mawtān*) augmentent avec cela[147] au crépuscule des dynasties (*fī awāḫir al-duwal*). La raison (*sabab*) en est, concernant les épidémies, que les gens cessent leurs activités agricoles (*qabḍ al-nās ayādīhim ʿan al-falḥ*), à cause des attaques sur la propriété, des impôts, des taxes sur les ventes, ou des troubles qui surviennent par les révoltes des sujets et l'augmentation des tributs qui accompagne la décrépitude d'une dynastie. Alors, les réserves agricoles diminuent le plus souvent. Les récoltes agricoles ne sont pas toujours bonnes ni régulières [d'une année sur l'autre]. Il en va de la nature du monde que l'augmentation et la diminution de la pluie soient irrégulières. Les précipitations sont fortes ou faibles, elles augmentent ou diminuent, et la production de céréales, de fruits et de lait augmente ou diminue en proportion des précipitations. Les gens ne peuvent assurer leur subsistance qu'en effectuant des provisions. Ainsi, s'ils perdent leurs provisions, la grande partie d'entre eux deviennent sujets à la famine. Le prix des récoltes grimpe, les pauvres sont incapables d'y accéder et meurent. Au bout de plusieurs années de perte de provisions, la famine se généralise. Quant à l'augmentation des épidémies, elle trouve non seulement sa cause dans la propagation de la famine, comme nous venons de le voir, mais aussi dans l'augmentation des troubles liés au dépérissement des dynasties, qui entraîne des désordres et des meurtres, ou encore dans la survenue d'une épidémie de peste (*wabāʾ*). Sa cause la plus fréquente réside dans la corruption due à

147 C'est-à-dire avec ce qu'il vient d'expliquer, le déclin naturel des dynasties.

> un peuplement dense (*bi-kaṯrati al-ʿumrān*) qui engendre une augmentation de la moisissure et de l'humidité corrompue. Or, l'air est la nourriture de l'esprit animal et est en contact permanent avec lui et la corruption se propage donc dans le tempérament (*mizāǧ*). Si la corruption est forte, la maladie atteint les poumons. C'est en cela que consistent les épidémies de peste (*ṭawāʿīn*), qui affectent les poumons. Quand la corruption n'est pas très forte ni très répandue, elle augmente tout de même la moisissure qui se multiplie, les fièvres qui affectent les humeurs augmentent, les corps tombent malades et finissent par succomber. La cause du développement de la moisissure et l'humidité viciée, dans tous ces cas, est l'accroissement de la population (*ʿumrān*) à la fin des dynasties. Cet accroissement s'explique par le fait qu'au début de la dynastie, la royauté (*mulk*) était bonne : elle assurait la protection et imposait peu de charges [aux sujets][148].

Ainsi, Ibn Khaldûn porte toujours attention aux conditions sociales et politiques d'émergence des catastrophes, et à la *continuité historiographique* : il s'agit dans un premier temps de comprendre la continuité dans les ruptures même de l'histoire, c'est-à-dire saisir le processus et les modalités par lesquels une dynastie passe d'un stade à un autre, d'une époque à une autre, d'une dynastie à une autre ; et, dans un deuxième temps, de percevoir dans un état de choses les symptômes de sa propre transformation (donc de sa destruction). Inutile ici de s'attarder sur les différentes étapes de la « dialectique » entre les sociétés tribales et les États, mainte fois résumées et commentées, sur lesquelles nous reviendrons en troisième partie[149]. Il est bien connu que, pour Ibn Khaldûn, les dynasties portent en elles les germes de leur propre destruction : les mêmes éléments qui permettent à la civilisation urbaine de se développer et de prospérer comportent leur propre contradiction. Si bien que chaque élément historique et moteur de l'histoire est polarisé : il tend à la fois vers le devenir-dynastie des tribus et vers le devenir-tribal des dynasties. De même que la catastrophe est polarisée par le devenir-apocalypse du monde et le devenir-monde de l'apocalypse. Cette instabilité structurelle des dynasties apparaît dans le concept de *dawla* tel qu'il est développé par Ibn Khaldûn tout au long de la *Muqaddima*. Étymologiquement le terme *dawla* renvoie à l'idée d'instabilité, de circularité, il est, comme le dit Makram Abbès, « porteur de cette idée d'instabilité et de fragilité dues à la soumission des affaires humaines

148 *Muqaddima*, II, p. 110 ; *LE*, I, p. 638.

149 On peut se reporter au résumé qu'en fait Ibn Khaldûn lui-même au chapitre XV de la partie III : « Les différentes phases d'un État et le changement des traits bédouins de ses membres en fonction de chacune de ces phases », *Muqaddima*, I, p. 296 ; *LE*, I, p. 446.

à la force écrasante du temps, à ses vicissitudes et aux différents retournements du sort »[150]. Et cette force écrasante du temps est celle de la Création, qui doit faire mourir avant de faire renaître, qui d'abord détruire avant de Créer de nouveau. Le Verbe ne se fait entendre qu'au milieu du silence qui suit le fracas des batailles. Le concept d'État, tel qu'il est utilisé par Ibn Khaldûn, ne fait pas disparaître l'instabilité de ses origines, si bien que la catastrophe est toujours coprésente à l'État, concept qui se trouve polarisé par la prospérité d'un côté et l'effondrement de l'autre. L'État est intrinsèquement fini. On a parfois insisté sur sa comparaison entre les États et les organismes vivants, censée prouver sa conception cyclique de l'histoire[151]. Mais si l'État est comparable à un organisme vivant, c'est parce qu'il est un mortel, qu'il tend nécessairement vers sa fin par le mouvement de sa prospérité, qu'il n'est pas l'œuvre intemporelle des hommes qui chercheraient, en vain, à mimer le Royaume des cieux.

Toute la *Muqaddima* est axée sur la compréhension des changements d'état : changements de civilisation (changement anthropologique), changement de dynasties (changement politique), changements de lieu (changement géographique), changement d'époque (changement historique). Le concept d'époque (*ʿaṣr*), qui apparaît ici, semble être d'une grande importance pour comprendre l'objet de la *Muqaddima* : l'époque désigne l'ensemble des croyances, des usages, des sciences et des arts pratiqués à une période donnée. La catastrophe apporte à Ibn Khaldûn l'expérience de la finitude temporelle, c'est-à-dire, finalement, une expérience des limites et des seuils. C'est un changement des conditions générales d'existence qui appelle à une nouvelle compréhension, à un renouveau de la science. C'est un renouveau qui ne se situe pas seulement sur le plan de la quantité. Il ne s'agit pas pour Ibn Khaldûn d'accumuler des informations supplémentaires, à la manière dont, selon lui, al-Bakrī l'a fait dans la prolongation du travail d'al-Masʿūdī[152]. Il s'agit bien plus de comprendre les transformations que subit le Maghreb. C'est sur un plan qualitatif que se situe la nouveauté du travail scientifique d'Ibn Khaldûn. La Grande peste de 1348 marque un changement d'époque qui nécessite le développement de nouveaux objets et de nouvelles méthodes scientifiques. Car chaque civilisation a eu son « époque », c'est-à-dire un ensemble de paradigmes sociohistoriques qui les caractérisaient en propre. Et si aucune trace ne demeure,

150 M. Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., p. 276.

151 M. Ben Saad, « Ibn Khaldun et la génération des êtres vivants : réception des textes et traductions françaises », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, 15, 2008, p. 73-110.

152 *Muqaddima*, I, p. 46 ; *LE*, I, p. 44.

cela signifie seulement qu'elles ont été perdues : « nous ne connaissons rien des sciences des autres nations » affirme péremptoirement Ibn Khaldûn[153]. Il est probable qu'il ait considéré comme relevant de son devoir d'historien de se faire le témoin des sciences de son temps, dans l'espoir d'éviter qu'elles ne sombrent à leur tour dans l'oubli. Car il ne s'agit pas de penser la révolution historiographique que nous avons évoquée plus haut, et à laquelle nous avons, suivant Tarif Khalidi, rattaché le nom d'al-Masʿūdī, comme une pure révolution scientifique, comme si l'historien visait désormais la connaissance pure détachée des contingences politiques, l'histoire reste une science pragmatique, parente de la tradition des miroirs des princes. Mohammed Arkoun explique ainsi que, même lorsqu'elle adopte une posture critique à partir du xe siècle, l'historiographie demeure orientée par une double finalité : légitimer l'autorité politique et morale du dirigeant de la communauté, et tirer des événements passés une leçon normative destinée à guider et avertir les hommes dans leur conduite[154].

3.5 Le thème de la ruine

Ni fataliste ni idéaliste, Ibn Khaldûn adopte une approche empirique du politique. L'urbanité entraîne son propre déclin, des famines, des épidémies, des guerres. Nécessairement un État devra faire face à ces catastrophes, et risquer l'effondrement, car son évolution bien comprise fait partie de sa nature. Cela n'empêche pas de chercher à s'en prémunir du mieux qu'il peut. Dans la tradition des miroirs des princes, qu'Ibn Khaldûn connaissait bien et de laquelle il s'inspire dans une certaine mesure, les ruines symbolisent le mauvais gouvernement, à l'image du tableau de Lorenzetti, un contemporain (un peu plus âgé) d'Ibn Khaldûn[155]. Mais la symbolique des ruines est multiple. Les vestiges du campement abandonné c'est aussi le symbole de l'amour perdu dans les poèmes de la *ǧāhiliyya*. L'amour nostalgique relève d'une réactivation dans l'imaginaire du sentiment amoureux, tout entier tendu vers le désir et l'avenir. Enfin, les ruines, c'est la « fondation et la refondation politique »[156]. La ruine c'est la présence du passé dans le présent, elle appelle à l'actualisation du sens du vestige. Al-Ḫatīb al-Baġdadī (m. 463 / 1071) rapporte ainsi la

153 *Muqaddima*, I, p. 56 ; *LE*, I, p. 256.

154 M. Arkoun, *La pensée arabe*, op. cit., p. 67.

155 R. Irwin, *Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 8. Sur le tableau de Lorenzetti comme image du « péril inqualifiable », voir P. Boucheron, *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013, p. 22.

156 J. Dakhlia, *Le divan des rois*, Ibid., p. 157 sq.

décision du calife al-Mansur de conserver l'Iwan merveilleux, un monument antéislamique : c'est à partir de l'enregistrement du passé que s'ouvre l'horizon de l'avenir[157]. Ce qu'apporte Ibn Khaldûn c'est cette compréhension des ruines comme étant l'envers et la condition de l'essor du peuplement humain. La ruine c'est autant ce qu'on détruit que ce qu'on reconstruit, il n'y a qu'à visiter les monuments mamelouks du Caire pour réaliser l'ampleur du « bricolage » culturel[158]. Ibn Khaldûn souligne le double caractère du réemploi des vestiges anciens, qui peut autant être le signe d'une dynamique de réappropriation culturelle[159] que d'une société dévastée dans laquelle on bricole du neuf avec de l'ancien[160].

Alain Schnapp explique ainsi que « les ruines dans la conception ğāhilite sont une figure de l'absence, alors que dans l'ordre de l'islam elles deviennent l'incarnation d'une présence »[161]. Alors que la poésie préislamique du désert témoigne d'une nature qui témoigne par sa propre disparition, ne dévoilant le sens de l'ancienne présence que dans son absence, l'arrivée de l'islam rendrait à la ruine sa pleine présence en l'historialisant[162]. Ḥassān Ibn Ṯābit, poète et compagnon du prophète, serait le témoin de cette révolution du sens :

> À Taybah, il reste les reliques du Prophète
> et un lumineux lieu de rencontre,
> alors que d'autres reliques s'effacent
> et se dégradent[163].

157 Cité par J. Dakhlia, Ibid., p. 180.

158 Voir l'étude de J.-C. Garcin, B. Maury, J. Revault, et M. Zakariya, « Période mamelouke bahrite (1250-1382) », dans Id., *Palais et maisons du Caire. Tome I*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1982, p. 39-48.

159 *Muqaddima*, II, p. 202 ; *LE*, I, p. 727.

160 *Muqaddima*, II, p. 205-206 ; *LE*, I, p. 729.

161 A. Schnapp a réalisé une étude magistrale sur les ruines, au sein de laquelle un chapitre est consacré aux ruines dans la culture islamique : *Une histoire universelle des ruines. Des origines aux Lumières*, Paris, Seuil, 2020, p. 358 pour la citation.

162 A. Schnapp, Ibid., p. 355 : « Les poètes du désert nous offrent comme une inversion de la tradition antiquaire classique chez qui le texte est premier. Pour les poètes d'Arabie, c'est la nature qui fonctionne comme un texte menacé par l'effacement : le travail du vent et de l'érosion fait sortir du sol un message aussi palpable que la pierre inscrite que scrute le scribe. »

163 Ḥasan Ibn Ṯābit, traduit en anglais par J. Stetkevhych dans Id., *The Zephyrs of Najd. The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 61sq. Je traduis de l'anglais.

À travers un nouveau paradigme de la ruine, c'est l'histoire qui se dessine : les vestiges signifiants sont distingués des insignifiants, comme on relève les événements signifiants d'une histoire qu'on écrit et qui tend vers le futur. Alain Schnapp souscrit, contrairement à ce qui est défendu dans ce livre, à l'idée d'une société islamique « totale » qui « impose une rupture radicale avec les traditions du passé », et s'appuie sur une interprétation d'Ibn Khaldûn, médiée par l'interprétation de Krzysztof Pomian[164]. Le changement de sens de la ruine ne signifie pas une rupture totale avec le passé, et toutes les citations de poésie qui moquent les Bédouins du désert ne témoignent que d'un nouveau type de société, dans laquelle la figure du Bédouin est teintée d'ambiguïté et auréolée de la spectralité d'un retour à la vie nomade[165].

Cette contrepartie est à comprendre sur deux plans. Un plan théologique : la corruption de la civilisation peut appeler à un renouveau du sentiment religieux, à un appel à la Réforme (*daʿwa*) qui peut s'avérer fallacieux et inefficace (à la manière dont le fera Machiavel à propos de Savonarole, Ibn Khaldûn moque les prophètes désarmés qui ne sont pas soutenus par un esprit de corps)[166]. Au Maghreb médiéval, le millénarisme prend la forme très spéciale du mahdisme qui appelle au sauvetage de la civilisation humaine par un mahdi, figure messianique qui viendrait refonder la civilisation sur de nouvelles bases religieuses, tout cela sur fond de pensée de l'apocalypse[167]. Et si Ibn Khaldûn moque certaines de ces croyances en la venue prochaine d'un mahdi, et les multiples tentatives de se faire passer pour un mahdi[168], il juge de la vérité d'une réforme religieuse par sa réussite[169]. Il fait les louanges du fondateur de l'empire

164 A. Schnapp, *Une histoire universelle des ruines*, op. cit., p. 379. Voir K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, op. cit., p. 116, où il parle d'un temps « fermé » chez l'historien maghrébin.

165 Voir A. Schnapp, *Une histoire universelle des ruines*, op. cit., p. 359, qui s'appuie notamment sur un poème d'Abū Nuwās pour construire son interprétation. Je reviendrai dans la troisième partie sur la figure du bédouin et sa spectralité.

166 L'étude de référence sur les croisements théoriques entre Machiavel et Ibn Khaldûn est celle, déjà citée, d'A. Laroui, *Ibn Khaldûn wa mākiāfīl*, op. cit. Toutefois, comme l'a noté A. al-Azmeh, il y a assez peu en commun entre le réalisme « pessimiste » d'Ibn Khaldûn et le réalisme « prescriptif » de Machiavel. Voir A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn, An Essay in Reinterpretation*, op. cit., p. 150.

167 Voir M. Brett, « Le Mahdi dans le Maghreb médiéval », op. cit..

168 « L'appel à la réforme religieuse (*al-daʿwa l-dīnịyya*) ne peut pas réussir sans esprit de corps ». *Muqaddima*, I, p. 269 ; *LE*, I, p. 424. Pour M. Brett la critique du mahdisme par Ibn Khaldûn marque la fin d'une époque : « En attendant le retour de la ferveur messianique, bien après la mort d'un Ibn Ḫaldūn, un tel commentaire marquait la fin du mahdisme dans l'Occident musulman malgré ses réussites étonnantes des cinq siècles précédents » M. Brett, *Ibid.*, p. 94.

169 *Muqaddima*, partie III, chap. 4 et 5.

almohade, celui qu'on a appelé le mahdi Ibn Tūmart (m. 524 / 1130)[170], car, précisément, il a fondé un empire qui a unifié le Maghreb en s'appuyant sur l'esprit de corps des tribus berbères Maṣmūda[171]. La religion fausse, en revanche, est celle qui se contente d'appel à la Réforme sans s'appuyer sur un esprit de corps. D'une manière générale Ibn Khaldûn se montre extrêmement méfiant envers le mahdisme, parce que les mouvements théologiques s'accompagnent très souvent d'un mouvement politique[172].

L'autre plan d'analyse est historiographique : l'observation montre le caractère éphémère des États, leur temporalité, la succession des dynasties, et le mouvement polarisé permanent entre les tribus et les États. Il s'agit alors pour Ibn Khaldûn de révolutionner la science pour pouvoir comprendre l'ensemble des conditions sociales et politiques (*al-aḥwāl*) qui expliquent ce mouvement. Cet appel au renouveau de la science fait écho aux appels à la réforme religieuse (*daʿwa*) par les « ravis en Dieu » (*maǧḏūb*[173]) et ceux qui s'autoproclament « mahdi » qui ont marqué le Maghreb médiéval[174]. Pourtant, il reprend cette prétention et cet appel à la réforme, mais en la déplaçant de son versant théologico-politique à son versant épistémologique. Le marquage de la fin d'une époque par la catastrophe et l'appel au renouveau de la science est le point de départ de la *Muqaddima*. À l'intérieur de ce cadre au sein duquel l'effondrement des États semble inéluctable, la bonne gouvernance consiste alors à appliquer la justice et respecter les lois religieuses, car « l'injustice conduit à la destruction de l'habitat organisé »[175]. Cela implique une politique économique rationnelle dont il essaye de dégager certains traits saillants[176], et de se prémunir des catastrophes, quand bien même elles seraient inéluctables :

---

170 Il est douteux qu'Ibn Tūmart se soit lui-même défini ainsi. Voir à ce propos M. Fierro, « Le mahdi Ibn Tûmart et Al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade. » dans « Mahdisme et millénarisme en Islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 2000, p. 107-124.

171 C. Hamès a fait l'hypothèse que cet éloge était stratégique, de par la relation qu'entretenait Ibn Khaldûn avec le souverain hafside Abū al-ʿAbbas (r. 1371-1394), ce qui est possible, mais ne retire rien au fait qu'Ibn Khaldûn était tout de même attaché à l'unité du Maghreb. Voir C. Hamès, « De la chefferie tribale à la dynastie étatique. Généalogie et pouvoir à l'époque almohado-Hafside (XIIe-XIVe siècles) », dans P. Bonté, E. Conte, C. Hamès, A.W. Ould Cheikh (dir.), *Al-Ansâb*, op. cit., p. 101-137 (p. 115 en particulier).

172 M. Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, op. cit., p. 170. Sur le rapport au soufisme d'Ibn Khaldûn, voir p. 145 sq.

173 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, *op ; cit.*, p. 18.

174 M. Brett et M. Garcia-Arenal, « introduction », op. cit.

175 *Muqaddima*, II, p. 80 ; *LE*, I, p. 612.

176 *Muqaddima*, II, p. 67 ; *LE*, I, p. 601-612.

créer des espaces urbains dédensifiés pour limiter la propagation des épidémies[177], assurer au mieux la subsistance des villes[178], choisir l'emplacement le plus à même de protéger la ville des attaques tribales[179], ne pas se séparer de son peuple pour pouvoir compter sur lui en cas de guerre, etc[180]. Que la catastrophe soit inéluctable n'implique aucunement qu'il ne faille pas tenter à tout prix d'y échapper, de même que le fait que la mort soit inéluctable n'implique pas de ne pas tout faire pour y échapper le plus longtemps possible.

3.6 Conclusion

Ibn Khaldûn a compris à ses dépens, en revenant sur cet épisode douloureux de la Grande peste de 1348, que les époques meurent, comme les hommes. Mais la finitude humaine n'est que la contrepartie de l'émergence du nouveau, elle est le lourd tribut que doivent payer les hommes à la Création divine. La peste en elle-même n'a jamais été une catégorie historiographique, Ibn Khaldûn fait l'histoire des dynasties et ne parle de la peste qu'à l'occasion d'une rencontre entre l'épidémie et une dynastie. Toutefois, il lui donne une place majeure dans l'introduction de la *Muqaddima* comme l'opérateur d'un changement de paradigme. Son interprétation semble de prime abord tout à la fois historiographique et théologique, mais elle est en réalité tout entière tournée vers une nouvelle compréhension de l'histoire. L'interprétation apocalyptique de la peste n'est ni une simple *catharsis* ni un aveu d'impuissance de la part de l'historien qui serait témoin direct d'un cataclysme dépassant les bornes de son entendement. Les récits apocalyptiques n'appartiennent pas au même régime d'historicité que les récits événementiels. L'histoire des premiers est tout entière déjà donnée, le rapport de consécution interne entre ses parties ne les empêche pas d'être présentes *en même temps*. L'historien doit saisir le devenir de l'histoire dans le mouvement même de son achèvement, de sa tension vers sa Fin. Il y a là un paradoxe apparent que nous révèle sa compréhension

177 *Muqaddima*, II, p. 108 ; *LE*, I, p. 638. Voir également partie IV, chap. V « les règles qui doivent être observées dans la fondation des villes et les conséquences de leur non-respect », p. 711. Dans ce chapitre Ibn Khaldûn explique que les épidémies sont dues à une mauvaise qualité de l'air : quand l'eau stagne elle entraine un air putride, il faut donc veiller à la circulation de l'eau et de l'air dans la fondation des villes.

178 *Muqaddima*, II, p. 185 ; *LE*, I, p. 712.

179 Ibid.

180 Ibid., p. 618.

de la peste. D'une part Ibn Khaldûn saisit les hommes et leur organisation politique dans leur propre devenir, et leur propre finitude. L'État n'est pas l'analogue du royaume de Dieu, il est l'analogue de l'organisme vivant, condamné à croître, prospérer, puis s'effondrer dans le bruit et la fureur de son propre naufrage. L'histoire également tend vers sa propre fin, mais à la différence de l'État, elle tend vers une fin située hors du temps, présente au devenir historique tout en lui étant extérieure. Dans la catastrophe se joue alors un croisement de régimes d'historicité. Dans l'interprétation d'Ibn Khaldûn, davantage qu'une théologisation de l'histoire, il s'agirait plutôt d'une sécularisation de l'apocalypse. Mais sécularisation ne signifie pas négation : nombre de travaux sur l'histoire théologico-politique ont montré la persistance du théologique dans le séculaire. Il y a un début de sécularisation du temps et de l'histoire, qui n'efface pas le théologique, mais qui le subordonne à un régime de vérité non théologique. La théologie de l'apocalypse ne s'efface pas derrière son incarnation temporelle sous la forme du coup de poignard (*ṭaʿn*) de la peste (*ṭāʿūn*)[181], elle prend simplement un autre sens. Basculer vers un nouveau régime d'historicité fût l'ambition d'Ibn Khaldûn. Que la peste ait été ou non à l'origine psychologique de son ambition importe finalement assez peu. La théorie affleure l'encre du texte et ne se dilue pas dans les abysses de l'esprit. Pour l'historien des idées, comme pour le poète, le plus profond c'est la peau : c'est là que se dessinent les bubons et les lettres de l'esprit.

181 Les deux termes ont la même racine. Pour une discussion de la terminologie arabe médiévale de la peste, voir L.I. Conrad, « *Ṭāʿūn* and *Wabā'* : Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25 (3), 1982, p. 268-307.

PARTIE 4

Le politique

∴

Introduction

La quatrième et dernière partie de ce livre se concentre sur le politique. Toutefois, le politique ne peut pas se penser en dehors d'une cosmologie et d'une ontologie, en fonction desquelles prennent sens les relations d'intériorité et d'extériorité, de hiérarchie, de structure qui, toutes, finalement, se rapportent au problème de l'un et du multiple. C'est pourquoi, dans un premier temps, sera examinée la manière dont Ibn Khaldûn inscrit l'humanité dans une continuité ontologique, marquée par la fluidité des interactions entre humains et non-humains. Loin de considérer l'homme comme une entité isolée, sa cosmologie propose une vision continuiste, ancrée dans la tradition de la grande chaîne de l'être, où l'harmonie cosmique repose sur l'interdépendance des êtres, chacun se définissant négativement par la perfection supérieure dont il est privé. C'est à partir de cette ontologie que le problème de l'État va se poser dans un second temps. Ibn Khaldûn réinvestit le *topos* du passage téléologique de la tribalité à l'État, de structures sociales rurales à des structures urbaines, qu'il réagence en fonction de ses propres préoccupations théoriques. Nous verrons que le concept d'État qu'il développe alors n'est étranger ni à la littérature politique arabe médiévale ni aux structures centralisées de pouvoir dont les historiens contemporains ont étudié les traces scripturaires et matérielles. De la même manière, le concept de bédouinité dont il use abondamment dans la *Muqaddima*, pour les besoins de son historiographie politique, est empreint d'une longue littérature classique qui traite de l'ambivalence de la figure du Bédouin. Enfin, dans un troisième et dernier temps, on se concentrera sur la manière dont Ibn Khaldûn thématise le politique. La question de la matérialité du politique sera alors étudiée, tant on a pu faire de l'historien maghrébin un précurseur du matérialisme historique. Cette question nous amènera à aborder le politique selon deux perspectives. La première concerne la manière dont Ibn Khaldûn aborde le problème des fondements et des fins du politique dans la *Muqaddima*. La deuxième partira d'une traduction inédite d'un passage du *Tārīḫ*, dans lequel Ibn Khaldûn, traitant de la transition entre ʿAlī et Muʿāwiya, fait de ce dernier le cinquième des califes bien guidés (Rāšidūn). Ce passage constituera le point de départ d'une réflexion sur la manière dont Ibn Khaldûn réinvestit d'une manière sécularisée des lectures théologico-historiques d'épisodes bien connus de la tradition islamique.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-013

CHAPITRE 8

Cosmologie politique

> On dit que lorsque les fils d'Adam commencèrent à se reproduire et à se multiplier, ils se répandirent à travers la terre, la mer, les plaines et les montagnes, se dirigeant selon leur intérêt en toute sécurité. Avant cela, ils vivaient dans la peur, cherchant à se protéger des nombreux prédateurs et animaux sauvages, prenant refuge au sommet des montagnes et des collines, se réfugiant dans des grottes et des cavernes, se nourrissant des fruits des arbres, des légumes de la terre, et des graines des plantes. Ils se couchaient avec des feuilles d'arbres [pour seule protection] contre la chaleur et le froid, hivernant dans les régions chaudes et passant l'été dans les régions fraîches. Ensuite, ils bâtirent des forteresses, des villes et des villages dans les plaines et s'y installèrent[1].

1 L'homme dans la grande chaîne de l'être

1.1 Des humanités

L'humanité au sens de ce qui fait d'un être humain un être proprement humain, se définit ou se caractérise de manière différente selon le contexte épistémique dans lequel on établit cette définition ou cette caractérisation[2]. Le concept d'humain dépend donc de coordonnées épistémiques en fonction desquelles on peut établir sa position : par rapport à Dieu, des points de vue théologique et cosmologique, par rapport aux animaux, des points de vue zoologique et naturaliste, par rapport à sa propre pluralité interne, des points de vue géographique et politique. Ces trois *topos* du savoir ne sont ni réellement homogènes ni complètement hétérogènes : les coordonnées dans l'un ne déterminent pas nécessairement les coordonnées dans un autre, mais on peut y chercher une cohérence d'ensemble, c'est-à-dire, ici, une cosmopolitique. De la même manière que pour le concept de nature, il n'y a pas d'univocité du concept d'humain

1 Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā' wa-Ḫillān al-Wafā'*, Teheran, Maktaba maktab al-i'lām al-islāmī, 1985, vol. 2, p. 203.

2 Une première version de cette partie a été présentée au colloque « définitions de l'humain en islam : approches plurielles », organisé à la Sorbonne le 24 octobre 2024 par Amal Belkacem, Ziad Bou Akl et Pierre Lory. Je les remercie chaleureusement de leur invitation pour les discussions que j'ai pu avoir.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-014

par-delà les âges et les contextes épistémiques. Supposer que l'humain existe par-delà les temps et les humains réels, bien que sa définition puisse varier, ressemblerait fort à une position platonicienne. L'histoire de la philosophie performerait alors ce mot de Whitehead qui veut qu'elle ne soit qu'une suite de notes de bas de page du platonisme. L'histoire est rétrospective lorsqu'on y cherche les traces d'un humanisme moderne. Dans sa grande étude récemment publiée sur l'homme dans l'islam, Houari Touati part de l'analyse de Foucault sur la naissance des sciences humaines dans *Les mots et les choses*, pour, d'une certaine manière, réfuter le philosophe français et montrer qu'il a bien existé un concept d'homme dans l'histoire de la pensée, grecque, d'abord, puis islamique. Au moyen d'une somme considérable de sources primaires, il montre ainsi la variété des discours sur la nature humaine chez les philosophes arabes.

Toutefois, Foucault n'a jamais prétendu qu'il n'avait pas existé d'interrogation sur l'homme dans l'histoire de la pensée, et il moquait ceux qui voulaient chercher des précurseurs chez les philosophes grecques ou arabes[3]. Foucault a considéré que la naissance des sciences humaines à la fin du XVIII^e^ siècle a constitué une rupture, car il ne s'agissait plus d'interroger la nature humaine, mais de prendre pour objet de savoir les représentations humaines, à la manière dont Velázquez se représente en train de peindre les *Ménines*. Houari Touati a fait d'Ibn Khaldûn, dans son autre livre récent, le point d'orgue d'une pensée de l'homme dans l'islam qui aurait été florissante – dans les premiers siècles de l'époque abbasside – puis latente jusqu'à Ibn Khaldûn, avant de disparaître. Il ne s'agit pas ici de discuter un des points les plus polémiques de la thèse de la disparition de l'homme, sous l'effet du refus aš'arite du libre-arbitre[4]. Ibn Khaldûn a-t-il été le fondateur, ou le précurseur, d'une science humaine ? Répondre par l'affirmative c'est souvent risquer de l'extraire de son milieu et le rattacher à une lignée qui part d'Aristote et aboutit à la modernité européenne. Le nier c'est risquer de dénier aux Arabes et à l'islam une place dans l'histoire de cette modernité. Houari Touati a cherché à montrer à la fois son héritage arabe et sa modernité.

En analysant la manière dont Ibn Khaldûn pense l'homme, la « société » et l'État, il s'agira de frayer une autre voie, qui n'est ni celle de l'apologie de la modernité, ni du déni de son objectivité historique : la modernité est un mouvement historique et objectif, dont les racines sont multiples et complexes, mais

3 M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », entretien avec C. Bonnefoy (1966), repris dans Id., *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001. H. Touati cite lui-même ce texte, dans Id., *L'arrivée de l'homme*, op. cit., p. 18.

4 H. Touati (dir.), *L'arrivée de l'homme*, op. cit., p. 472.

qui reste bien différent des conditions épistémiques dans lesquelles pense Ibn Khaldûn. S'il nous ouvre des horizons de pensée, il ne dit pas les réalités de son temps dans les termes dans lesquels nous, modernes ou post-modernes, les pensons. En revanche, il développe des espaces de réflexion sécularisés qui subordonnent le théologique à des normes qui lui sont extérieures. Non pas parce qu'il est moderne avant l'heure, mais parce que c'est cela penser[5].

1.2 Humains, non-humains : l'ontologie continuiste

Dans un premier temps, il s'agira d'analyser la manière dont Ibn Khaldûn comprend l'humain. Trois lieux du savoir sont pour cela distingués : le théologico-cosmologique ; le zoologico-naturaliste et le géographico-politique, trois lieux qui s'unissent dans le cosmopolitique. L'historien maghrébin évoque, dans la *Muqaddima*, ce que le philosophe américain du siècle dernier Arthur Lovejoy a étudié dans un livre éponyme sous le nom de « la grande chaîne de l'être »[6] :

> Sache – que Dieu nous guide – que nous observons ce monde avec l'ensemble des créatures qui s'y trouvent selon une configuration ordonnée et réglée selon des lois, selon un lien entre les causes et les choses causées, selon une continuité entre les êtres (*ittiṣāl al-akwān bi-l-akwān*) et une transformation (*istiḥāla*) de certains existants (*mawǧūdāt*) en d'autres. Ses merveilles ne périssent pas et ses finalités n'ont pas de fin[7].

Cet ordre que l'homme découvre dans le monde est l'ordonnancement du cosmos, dans lequel chaque être a un lieu et une place. Les causes et les choses causées assurent les interactions entre les différents éléments du monde qui peuvent s'interpénétrer et se transformer. Ainsi, il y a des classes d'être qu'Ibn Khaldûn détaille ensuite, et qui sont continues. Il faut entendre ce « continu » au sens que lui attribue Aristote, à savoir ce qui partage une limite :

---

5 Sur la pensée philosophique et son rapport à l'immanence, voir ce que disent Deleuze et Guattari du « plan d'immanence » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 38-59.

6 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1963. La chaîne des êtres, décrite par Ibn Khaldûn et analysée dans cette partie, se retrouve, avec des variantes, dans d'autres œuvres de la philosophie islamique, notamment Miskawayh (*Traité d'éthique* (*Tahḏīb al-aḫlāq wa taṭhīr al-aʿrāq*), tr. M. Arkoun, Paris, Vrin, 2010, p. 105 sq.), les Iḫwān al-Ṣafāʾ (voir S. Hossein Nasr, *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, op. cit., p. 51 sq.) et Avicenne (S. Hossein Nasr, Ibid., p. 240 sq.).

7 *Muqaddima*, I, 152-153 ; *LE*, I, p. 333. Sauf indication contraire, les prochains textes cités d'Ibn Khaldûn se trouvent à la suite.

> Je parle de continu quand la limite de deux choses est une et la même dans le cas des choses qui se touchent et sont continues ; par conséquent, évidemment, le continu se trouve dans les choses à partir desquelles une seule chose est engendrée naturellement par jonction[8].

On ne parlerait qu'improprement de deux choses continues, car, en réalité, elles n'en forment qu'une par « jonction ». Le commun et le chevauchement entre les êtres entre ici en tension avec la classification du monde en espèces bien délimitées, tension présente chez Aristote lui-même ainsi que l'avait montré Lovejoy, et probablement également dans l'ensemble de l'histoire de cette grande chaîne de l'être – que le philosophe américain a nommée « histoire d'un échec » – lorsqu'on tente de concilier une ontologie continuiste avec une logique catégorielle[9]. Cette ontologie continuiste est soutenue chez Ibn Khaldûn, dans la suite de son texte, par une mise en évidence de la puissance métamorphique des éléments constitutifs du cosmos, au sein duquel chaque être, dans sa contiguïté avec un autre, devient plus « informe » et « subtil », comme si chaque élément appartenait, sous une certaine limite contiguë, à un autre que soi :

> Cela commence avec le monde sensible et corporel, et en tout premier le monde des éléments observables et la manière dont ils s'élèvent graduellement de la terre à l'eau, puis à l'air et enfin au feu, les uns avec les autres de manière continue. Chacun de ces éléments est prêt à se transformer en celui qui suit, par l'élévation ou le rabaissement, et quelques fois se transforme effectivement. Chacun de ceux qui s'élèvent est plus subtil que celui qui le précède, jusqu'à ce que cela s'arrête au monde des sphères célestes. Celles-ci sont les plus subtiles de tous [les êtres].

Il y a une fluidité des éléments qui permet aux plus subtils de s'élever et de se transformer selon un processus continu. Dans cette hiérarchie des éléments, on passe du moins parfait, au plus parfait, à savoir la perfection divine, de manière ascendante, dans un procédé inverse de celui de la création-émanation (qui va de Dieu au monde). Quelques lignes plus loin, Ibn Khaldûn en arrive au monde de la génération (*ʿālam al-takwīn*) qui suscite par son organisation enchevêtrée l'émerveillement de l'intellect et du regard de celui qui l'observe :

8 *Métaphysique* X 1069 a, tr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, op. cit., p. 1917.
9 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 58.

> Examine (*unẓur*) ensuite le monde de la génération et la manière dont il commence par les minéraux, puis les végétaux, puis les animaux, selon une organisation merveilleuse et graduelle. Le premier horizon des végétaux est en continuité avec le dernier horizon (*ufuq*) des minéraux, comme les herbes et les plantes sans graine, et le dernier niveau des plantes, par exemple, les palmiers et les vignes, est en continuité avec le premier horizon des animaux, par exemple, les escargots et les coquillages, chez lesquels on ne trouve que la puissance du toucher (*quwwat al-lams*).

Ainsi, il y a bien une continuité entre les différents mondes ou horizons. Une traduction plus littérale de *ufuq* est préférable : « horizon », plutôt que niveau, car l'horizon contient l'idée d'un débord sur ses extérieurs, d'une frontière poreuse, comme une zone d'incertitude territoriale au sein de laquelle se distinguent à peine les différences spécifiques. Ce n'est peut-être pas un hasard si cette épistémè qui témoigne d'une continuité des êtres et d'horizons d'instabilité ontologique, sera remplacée par une autre, discrète et discontinue, au moment de l'apparition des États-nations, bien davantage territorialisés[10].

> La signification de la continuité, lorsqu'il s'agit de ces êtres générés (*mukawwanāt*), est que leur dernier horizon est préparé, et sur le point de devenir le premier horizon de ce qui vient juste après.

La continuité n'est pas un point de contact entre des entités, pensées comme des monades refermées sur elles-mêmes, sur le mode de quantités discrètes. C'est la zone de débord, comme si l'horizon était le lieu d'une instabilité ontologique qui assure l'unité de l'être par-delà les différences spécifiques. Qu'en est-il alors à propos de l'humain ?

> Le monde animal est étendu et le nombre de ses espèces élevé, et il aboutit selon une génération graduelle (*fī tadarruǧ*[11] *al-takwīn*) à l'être humain doté d'une pensée (*fikr*) et capable de délibérer (*rawiyya*). Il s'y élève à partir du monde des singes, chez lesquels on trouve l'intelligence (*kayas*) et la perception (*idrāk*), mais qui ne parviennent pas jusqu'à la délibération et la pensée en acte, qu'on ne rencontre qu'au premier horizon de l'être humain qui vient après. Ceci constitue la fin de notre observation (*ġāyat šuhūdinā*).

---

10 Deleuze et Guattari ont parlé à ce propos d'une science nomade, faisant le lien entre déterritorialisation politique et épistémologique (*Mille Plateaux,* op. cit., p. 455).

11 L'édition d'A. Cheddadi donne *tadrīǧ*, je suis celle d'I. Chabbouh et I. Abbas (*Muqaddima*, I, p. 173).

Les singes ont une perception, c'est-à-dire qu'ils distinguent dans le monde des formes, qu'ils conservent en mémoire et en fonction desquelles ils peuvent exercer leur intelligence pratique, qui consiste à agencer des moyens en vue d'une fin. La pensée humaine, elle, est dialogique, c'est ce qui semble impliqué par le terme *rawiyya*, traduit par « délibération », qui est une puissance du logos chez Aristote. La pensée humaine ne consiste pas seulement à agencer des moyens en vue de fins pratiques et organiques, car elle déborde vers son horizon supérieur, qui est le monde des anges, domaine de la spiritualité pure, vers lequel sont tournées les âmes.

> Par ailleurs, nous trouvons dans la diversité de ces mondes des influences (*āṯār*) de différents types. Dans le monde sensible [on trouve ainsi] l'influence du mouvement des astres et des éléments. Dans le monde de la génération, on trouve l'influence des mouvements de la croissance et de la perception. [Toutes ces influences] témoignent du fait qu'elles ont elles-mêmes un agent distinct des corps qui les influence. Ce dernier est donc spirituel (*rūḥānī*), en continuité avec les êtres générés (*al-mukawwanāt*), du fait de l'existence d'une continuité de ces mondes dans leur existence. [Cet agent] est l'âme perceptive et motrice (*al-nafs al-mudrika wa al-muḥarrika*). Il est nécessaire qu'il y ait au-dessus d'elle un autre existant (*mawǧūd*) qui lui procure la puissance de la perception et du mouvement, et qui soit en continuité avec elle également. Ses êtres (*ḏawātuhu*[12]) sont pures et claires perception et intellection : il s'agit du monde des anges.

Le dernier monde est celui au-dessus des âmes humaines, le monde des anges, qui procure mouvement et perception. Les anges sont des êtres spirituels, qui sont la perception et l'intellection pures, c'est-à-dire qu'ils sont perception et intellection des essences non pas par correspondance (*muṭābaqa*), ce qui est la condition épistémique humaine, mais par identité du percevant et du perçu. On trouve ce type de connaissance dans le néoplatonisme, chez Plotin notamment, et déjà chez Aristote (au livre X de l'*Éthique à Nicomaque* par exemple). Voici donc comment Ibn Khaldûn décrit la manière dont l'âme humaine est tournée vers son horizon supérieur :

> Il s'ensuit nécessairement de cela que l'âme est préparée à s'arracher à l'humanité pour atteindre l'angélicité, et appartenir en acte au genre des anges, par moments,

12 F. Rosenthal et A. Cheddadi traduisent tous les deux par « son essence » alors qu'il y a un pluriel. Il me semble que ce pluriel renvoie aux êtres qui composent le monde en question et qui procurent puissance de perception et de mouvement, c'est-à-dire aux anges (*The Muqaddimah*, I, p. 195 ; *LE*, I, p. 334).

> pour un instant déterminé. Cela arrive lorsque son essence spirituelle atteint sa perfection en acte comme nous le verrons plus loin. Elle est en continuité avec l'horizon qui vient après elle, ce qui est le cas des existants ordonnés (*mawǧūdāt murattaba*) comme nous l'avons présenté. Elle a une continuité dans deux directions, le haut et le bas. Elle est en continuité avec les corps organiques (*badan*) vers le bas, par lesquels elle acquiert les perceptions sensibles par le moyen desquelles elle se prépare à atteindre l'intellection en acte ; et elle est en continuité vers le haut avec l'horizon des anges, au sein duquel elle acquiert les perceptions de la science et de l'invisible. En effet, la science des choses adventices est présente en eux (*fī ḍawātihim*) de manière intemporelle. Tout cela [se produit] selon l'ordonnancement que nous avons présenté qui régit l'existence par la continuité de ses essences et de ses puissances les unes avec les autres.

L'âme est donc ce qui en l'être humain opère le lien entre deux horizons, un supérieur et un inférieur. Elle est ontologiquement non fixée, prise entre le monde des corps organiques, lieu des perceptions sensibles et du mouvement, et celui des anges, lieu de pure spiritualité. Qu'est-ce que l'humain alors ? Un être situé entre deux horizons : l'un tourné vers les corps animaux, l'autre vers les anges. Il y a une forme d'anthropologie dualiste âme/corps qui recoupe des divisions topographiques (le haut et le bas) et axiologiques (le haut a plus de valeur que le bas). Pour autant, cette zone d'instabilité ontologique et cette compréhension de l'unité de l'être sous le mode de la continuité – plutôt que sous celui de monades ou de quantités discrètes – impliquent que les dualismes ne soient que relatifs : il ne s'agit pas de dualismes de substance mais de puissance. L'âme et le corps, dans ce contexte, désignent davantage des puissances de perception, et donc des rapports au monde, que des substances ontologiquement distinctes. Dans cette ontologie continuiste, les espèces désignent des formes de répétition empirique ouvertes sur leur débord (chaque individu déborde toujours son espèce vers celle qui la précède on celle qui la suit), plutôt que des catégories fermées sur elles-mêmes et hermétiques les unes aux autres. Cette ouverture des étants a ses propres conditions empiriques de débordement, qu'il arrive à Ibn Khaldûn de percevoir, notamment à travers le problème du métabolisme, par lequel, comme on le verra plus loin, l'individu, humain en l'occurrence, ne fait pas que reproduire du même, mais devient également autre qu'il n'est et s'ouvre à des horizons animaux différents. L'ontologie de la grande chaîne de l'être n'est donc pas un dualisme humain/nature, mais une manière hiérarchique et continuiste de penser la multiplicité des espèces dans l'unité de l'être.

Il est remarquable que le rapport humain/nature soit présent dans la littérature arabe prémoderne sous une forme bien différente de ce que donnera

le thème de la nature en Europe, notamment à l'époque romantique. Un bref détour par la poésie permet ainsi de montrer de manière plus sensible les entrelacements entre humains et non-humains qui sont en arrière fond de la pensée d'Ibn Khaldûn.

2 L'humain et la nature

> La nuit dernière, nos chiens ont gémi. Un loup qui rôde ou une hyène ? Un léger son, puis le silence. Peut-être un tétras effarouché ou un faucon ? Si c'est un Djinn, quel mauvais visiteur nocturne ! Et un homme, non, les hommes n'agissent pas comme ça[13].

2.1 « Les hommes n'agissent pas comme ça »

Comme on le voit dans cet extrait, la poésie arabe médiévale témoigne d'une communauté d'affects entre humains et non-humains, où l'hostilité et la violence de certains non-humains nécessitent de nouer des alliances[14]. À l'inverse du processus d'homogénéisation de la nature opéré dans les écrits européens modernes, une fois qu'elle a été neutralisée, que son hostilité a été apprivoisée et domestiquée, la poésie arabe prémoderne témoigne d'une nature qui n'est pas homogène et qui reste violente, comme le décrit Ibn Khaldûn à propos du monde bédouin. Mohammed-Abed al-Jabri remarque que les tribus arabes de la période préislamique (al-Ğāhiliyya) étaient probablement très proches de celles qu'Ibn Khaldûn a connues en Afrique du Nord[15]. Sans entrer dans la discussion de la véracité historique de cette affirmation, qui court toujours le risque du déni d'historicité des sociétés arabes, il a raison de noter qu'Ibn

13 Al-Shanfarā (m. 525), *Lāmiyya al-ʿarab*, traduction inspirée de la traduction anglaise dans M.A. Sells, *Desert Tracings. Six Classic Arabian Odes*, Middletown, Wesleyan University Press, 1989, p. 30. Voici la traduction de S. De Sacy (en ligne sur le site Remacle.org) : « Nos chiens ont murmuré la nuit passée. Je me suis dit : Serait-ce un loup qui rôde ou bien une jeune hyène ? Mais ils n'ont donné de la voix qu'un instant et se sont rendormis ; alors j'ai dit en moi-même : Suis-je donc comme le katha ou l'épervier, que le moindre bruit réveille ? A présent que nous savons la cause terrible de ce bruit léger, que devons-nous penser du meurtrier ? Si c'est un djinn qui nous a visités dans la nuit, sa visite nous a été bien funeste ; – Si c'est un homme… Mais un homme ne fait pas de ces coups-là. »

14 Cette partie a fait l'objet d'une discussion lors d'un workshop à New York le 11 mai 2022. Je remercie Nora Jacobsen Ben Hammed, Elisabteh Sartell, Katherine Loevy et Raissa A. Von Doetinchem De Rande pour leurs commentaires avisés.

15 M. al-Jabri, *Fikr Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 265.

Khaldûn le pensait. En effet, sa compréhension des tribus arabes reprend un imaginaire de la violence et de la destruction des forces naturelles, bien décrit dans la poésie arabe médiévale. La « Nature » comme entité homogène, substantialisée, est absente de la poésie préislamique. Il y a le désert, les scorpions, les serpents, les chameaux, les montagnes, les loups, mais pas de « Nature », comme en témoigne ce vers d'al-Shanfarā :

> Je pars à l'aube, avec une maigre pitance, comme un loup que l'on mène de désert en désert, maigre, gris[16].

Tout est affaire d'affects partagés, de circulation du pathos, de relations de discontinuités, d'hostilités, d'alliances et de violences dans un monde sensible partagé. La nature ne devient neutre, affectivement et épistémologiquement, que lorsqu'elle est complètement apprivoisée : lorsque nous ne sommes plus en contact avec ses dangers, avec ses violences, avec ses affects. Participer avec les éléments naturels d'une communauté d'affects, au sein de laquelle circulent peurs, joies, désirs et douleurs, est un rapport sensible et possible au Cosmos, qui n'est pas celui de la modernité européenne.

La poésie arabe andalouse, beaucoup plus tardive et beaucoup plus urbaine, dont les poètes n'ont pas connu le désert, témoignera d'une nature domestiquée à travers la beauté des jardins, notamment avec son plus grand représentant, Ibn Ḫafāğa, dit « le jardinier »[17]. Mais les éléments de la nature sont étrangement humanisés, partageant des affects avec les êtres humains, comme si, malgré une nature moins hostile, la cosmologie andalouse n'avait pas encore enregistré la rupture des Modernes entre humains et non-humains[18]. Et

16 Al-Shanfarā, *Lāmiyyat al-ʿarab*, tr. Anglaise dans M.A. Sells, *Desert Tracings*, op. cit., p. 26. Traduction de Sacy, op. cit. : « Je sors dès le matin, n'ayant pris qu'une légère nourriture, tel qu'un loup maigre aux poils grisâtres, qu'une solitude conduit à une autre solitude, et qui, pressé de la faim, se met en course dès la pointe du jour avec la rapidité du vent : dévoré par le besoin, il se jette dans le fond des vallées et précipite sa marche ».

17 S. Khadra Jayyusi explique ainsi : « Dans nombre de ses poèmes, en effet, Ibn Khafaja humanise la nature, de sorte qu'elle cesse d'être une scène agréable à regarder pour devenir un être capable de communier avec les sentiments et les humeurs du poète ». Voir S. Khadra Jayyusi, « Nature poetry in al-Andalus and the rise of Ibn Khafaja », *in* S. Khadra Jayyusi (ed.), *The legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992 p. 367-397 (p. 387 pour la citation).

18 Comme dans son célèbre poème « La montagne » : « Ayez pitié Seigneur, une montagne vous demande. Entends sa prière ». Voir S. Khadra Jayyusi, « Nature Poetry in al-Andalus », op. cit., p. 392. Voir également C. Del Moral, « Jardines y fuentes en al-Andalus a través de la poesía », dans *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Sección Árabe-Islam (580), 2009, p. 223-249 (en particulier p. 227).

lorsque, à travers les ravages des guerres, les citadins d'al-Andalus redécouvrent l'hostilité du monde, c'est dans la poésie orientale préislamique qu'ils puisent leur inspiration. Les célèbres vestiges des campements des *Muʿallaqāt* deviennent les restes de palais dévastés par la guerre, sur lesquelles la nature reprend ses droits, comme lorsqu'Ibn Hazm décrit, dans un poème, la destruction de Cordoue[19]. Ghassan Aburqayeq a tenté de montrer des parallèles entre l'approche de la nature dans la poésie andalouse médiévale (notamment chez Ibn Ḫafāğa) et dans la poésie romantique anglaise de William Wordsworth[20]. Toutefois, il semble que si les romantiques subliment les éléments du Cosmos qui résistent à la domestication humaine, réagissant à une nature désenchantée dans un monde en pleine révolution industrielle, les Arabes prémodernes, comme le remarque bien l'auteur, ne critiquent pas la vie urbaine, parce qu'elle n'a pas entièrement supprimé l'hostilité des non-humains face à laquelle les humains doivent établir des relations d'alliances et d'hostilité[21]. André Miquel explique ainsi :

> Mais on dira aussi, s'agissant des animaux, qu'ils ne sont pas, tant s'en faut, tous domestiqués, et que cette prétendue soumission connaît bien des formes, voire des échecs, depuis l'animal qui fournit sa chair ou sa force jusqu'au fauve qui tue, en passant par l'insecte qui indispose, et sans oublier l'animal tout simplement neutre. Convenons, avec Fernand Braudel et Jacques Berque[22], qu'en ce haut Moyen Âge – et pour longtemps encore – l'espace terrestre est âprement disputé entre un homme plus ou moins rare et un animal sauvage pressant et rôdeur, immédiatement là, à portée, juste au bord du village ou du champ. L'homme, c'est indubitable, ne règne alors que sur une frange très réduite du monde animal, un monde qui, pour l'essentiel, le combat et, surtout, l'ignore, le défie en tout

19 B. Foulon explique : « La civilisation était retournée au désert stérile, la compagnie des hommes à la solitude aride, la beauté aux mines éparpillées, la sûreté à l'épouvante des ravins ». Voir B. Foulon, « Thèmes bédouins dans la poésie descriptive andalouse », *Arabica*, 56 (2), 2009, p. 147-169 (p. 161 pour la citation).

20 G. Abutqayeq, « Nature as a Motif in Arabic Andalusian Poetry and English Romanticism », *Journal of Critical Studies in Language and Literature*, 1, 2020, p. 52-61.

21 G. Abutqayeq, Ibid., p. 60. Ainsi, Schiller voyait dans les louanges de la nature de Rousseau une tentative de rechercher la nature ou de la venger de l'art (Voir Schiller, *Esthétique de Schiller*, Paris, Hachette, 1862, p. 383). H. Stenzel explique que la nature pour les romantiques « est devenue le seul idéal possible pour l'homme dans la mesure où il est en désaccord total avec la société ». Voir H. Stenzel, « Évolution et fonction critique du concept de nature dans la littérature romantique et dans le socialisme utopique », *Romantisme*, 1980 (30), p. 29-38 (p. 32 pour la citation).

22 Voir F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècle* (Paris, Armand Collin, 1967, p. 46) et J. Berque, *L'intérieur du Maghreb*, op. cit., p. 30-31.

> cas, plus encore que de nos jours où, à défaut de progrès dans la domestication ou la connaissance, nous sommes venus à bout, par franches et légales tueries, d'espèces entières[23].

Un monde où, par-delà l'animalité comme intelligible abstrait définissant le genre humain, les animaux se présentent sous des figures et des attitudes parfois hostiles, est un monde d'affects partagés, où le passage d'une figure à une autre traverse les formes instables des espèces. S'intéressant aux sociétés bédouines qui vivent dans des conditions géographiques et climatiques hostiles, Ibn Khaldûn va fonder sa pensée épistémologique et politique sur un Cosmos sans nature unique, mais dans lequel les hommes sont constamment soumis à la résistance, à l'hostilité et à la violence de l'altérité. Le thème de la destruction est toujours présent, comme un fait historique, une possibilité, voire une nécessité inscrite dans la nature humaine (en tant qu'être fini). Citant la traduction de Rosenthal, Mahmoud Dhaouadi affirme que la corruption des êtres humains due au mode de vie des sociétés civilisées conduit à une transformation de l'humanité en animal[24]. Le terme arabe que Rosenthal choisit de traduire par « animal » est *masḫ* qui n'est pas l'équivalent de *ḥaywān* (animal), mais implique l'idée de métamorphose en quelque chose de plus proche d'une bête ou d'un monstre[25]. L'ensemble des éléments naturels ne se subsume donc pas sous une catégorie de Nature, comme elle est comprise à partir de la modernité européenne dans un dualisme antagonique avec la liberté humaine (qui donnera ensuite le dualisme nature/culture, la diversité des cultures humaines ayant pour toile de fond une nature unique), qui fonctionne comme dualisme catégoriel reposant sur l'incommensurabilité des deux catégories.

Tout ce qui peuple le Cosmos dans la pensée arabe médiévale renvoie au contraire à un partage du sensible, qui fait de l'hostilité non pas un antagonisme catégoriel, mais une expérience vivante de l'imbrication entre altérité et identité des êtres qui habitent les terres, les eaux et les cieux. Cette hostilité occasionnelle ne relève pas d'une zoophobie, constitutive de ce que signifierait le fait d'être humain, mais est au contraire indissociable d'une écologie de l'attention aux animaux, y compris dans les jardins d'al-Andalus, où oiseaux, vers et poissons des fontaines sont des habitants, des créatures appartenant à

23 A. Miquel, *La géographie humaine*, op. cit., vol. 3, p. 315-316.

24 M. Dhaouadi, « The forgotten concept of Human Nature in Khaldunian studies », *Asian Journal of Social* Science, 2008 (36), p. 571-589 (voir en particulier p. 586).

25 *The Muqaddimah*, II, p. 297 ; *Muqaddima*, II, p. 230 ; *LE*, I, p. 750. A. Cheddadi choisit « bête ». Le terme est coranique et désigne la métamorphose des êtres humains par Dieu en enfer (Coran, XXXVI, 67).

l'ordre divin. L'ensemble des êtres qui peuplent le Cosmos traverse alors l'humanité, que cela soit, dans le cas des jardins, sous la forme du plaisir sensible d'imaginer une expérimentation du monde sous un autre rapport que celui des humains, ou, dans le cas de la pensée politique, sous la forme d'une conception spécifique de la division amis/ennemis qui distingue les animaux selon leurs aptitudes intrinsèques à la gouvernabilité. Certes, les humains sont ontologiquement au-dessus des animaux dans la chaîne des êtres, mais l'animalité d'un rang inférieur reste toujours une possibilité humaine, plus diverse et plus précise qu'une transformation de l'humanité en animalité : certains humains deviennent certains animaux sous certaines conditions.

2.2 L'homme et ses conditions de vie naturelles

Ibn Khaldûn reprend une forme de déterminisme climatique, déjà présente chez les Grecs. Il divise le monde en sept climats, comme c'est déjà le cas chez Ptolémée, et comme c'est le cas chez les géographes arabes en général. La multiplicité au sein de la relative unité de l'espèce humaine est donc d'abord assurée par la diversité climatique. C'est l'air qui est opérant dans ce déterminisme, du fait de sa fluidité qui pénètre les corps. Ainsi, les différents types d'air s'intègrent aux corps et les conditionnent. Le climat le plus tempéré – qui contient l'air le plus tempéré – est le quatrième climat, propice au développement des arts et des sciences. C'est sous ce type de climat que l'on va rencontrer des habitats en pierre, solides et bien construits. Le climat modéré accompagne une éthique de la modération, visible dans tous les domaines[26].

Les propos négatifs d'Ibn Khaldûn sur les Noirs sont célèbres. En accord avec les idées de son temps, dans lequel la majorité des esclaves sont noirs de peau et viennent d'Afrique subsaharienne, il attribue aux Noirs des caractéristiques associées à celles de certains animaux[27]. Il s'oppose à l'idée que leur prétendu état d'humanité dégradée, dont il ne remet pas en cause les caractéristiques,

26 Sur les géographes arabes et le climat, voir A. Miquel, *La géographie humaine,* op. cit., vol. 3, p. 295-306.

27 On trouvera des références aux préjugés sur la couleur de peau noire chez les géographes arabes dans B. Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper & Row Publishers, 1971 (sur l'identification progressive des esclaves aux Noirs, voir en particulier p. 38-68). Sur les préjugés racistes d'Ibn Khaldûn, voir R. Botte, *Esclavages et abolitions en terres d'islam*, Bruxelles, André Versaille, 2010, p. 44-47 et C. El Hamel, *Le Maroc noir. Une histoire de l'esclavage, de la race et de l'islam*, Casablanca, Croisée des chemins, 2019, p. 124-129. Bien que je ne partage pas sa conclusion, voir également A. Johnson, « Ibn Khaldun's Views on Race : Influences by Early Life/Childhood, Climate, Geography, and Geographic Segmentation », *The Macksey Journal,* 3 (95), 2022.

serait due à la malédiction de Cham, un des fils de Noé, dont les descendants auraient été frappés d'infortune après qu'il ait vu son père nu. Dans la lignée de beaucoup de commentateurs qui ont tenté de faire d'Ibn Khaldûn une exception, certains ont pu voir là une forme d'éthique, qui critiquerait l'essentialisation de l'infériorité des Noirs[28]. En réalité, son approche est entièrement ancrée dans les préjugés de son époque, y compris lorsqu'il substitue un déterminisme climatique à une superstition religieuse. Ibn Khaldûn avait développé la même approche phénoménologique que ses contemporains, en associant des traits phénotypiques à un caractère, c'est-à-dire à une nature, dont il explique les caractéristiques selon un déterminisme en vigueur dans les sciences de son temps. Qu'il explique l'infériorité en humanité attribuée aux Noirs par un déterminisme climatique, plutôt que par une superstition religieuse, ne signifie pas qu'il dérive le préjugé de ce déterminisme mais simplement qu'il intègre un préjugé à un régime de vérité plutôt qu'à un autre[29]. Il cite ainsi des vers d'Avicenne :

> Des Zanǧ, la chaleur a modifié les corps
> Jusqu'à ce que leur peau devienne noire
> Les esclaves slaves (*ṣaqlab*) ont acquis la blancheur
> Jusqu'à ce que leur peau devienne blanche[30].

L'idée est d'attribuer la couleur de la peau aux fluides de l'air : la chaleur rend la peau noire et le froid la peau blanche[31]. L'air, dit Ibn Khaldûn, influence le caractère des hommes. Dans un passage tristement célèbre, il associe les Noirs à l'insouciance, la joie, la danse, la stupidité. Les propos heurtent et ne sont pas anodins, dans la mesure où ils témoignent d'un préjugé dont l'histoire se déroule sur un temps long et qui, bien qu'il se soit transformé au fil du temps,

---

28 Un article un peu daté et sans grand intérêt représente bien cette tendance : C. Dover, « The Racial Philosophy of Ibn Khaldûn », *Phylon*, Clark Atlanta University, vol. 13, 1952, p. 107-119.

29 Sur ce point je ne rejoins pas C. El Hamel qui affirme que « le préjugé raciste d'Ibn Khaldoun découle cependant de son opinion concernant le rôle des facteurs environnementaux plutôt que d'une croyance en une malédiction divine sur la progéniture de Ham », *Le Maroc noir*, op. cit., p. 128.

30 *Muqaddima*, I, p. 136 ; *LE*, I, p. 317. On trouve le poème dans un recueil de textes d'Avicenne sur la médecine : Ibn Sīnā, *Min Muʾallafāt Ibn Sīnā al-ṭibbiyya*, ed. M. Zuhayr al-Bābā, Alep, Université d'Alep, 1984, vol. 2, p. 95.

31 M. Zuhayr al-Bābā, l'éditeur du texte d'Avicenne, recense une variante d'un manuscrit qui parle du froid qui rend les esclaves blancs (Ibn Sīnā, *Min Muʾallafāt Ibn Sīnā al-ṭibiyya*, op. cit., p. 95, note 11).

a une épaisseur historique encore sensible aujourd'hui. L'association de la couleur de peau à une infériorisation sociale, notamment à l'esclavage, s'est très probablement accentuée avec la traite transatlantique, mais existait déjà avant chez certains géographes arabes. Il paraît difficile de trouver ici les traces d'un humanisme moral médiéval, l'espèce humaine n'est pas une mais elle est multiple, et les différences sont telles qu'elles justifient des droits et des modes de gouvernement extrêmement variés.

C'est la compénétration matérielle des corps fluides qui permet la communication d'un corps spécifique avec son dehors, et ainsi son ouverture fondamentale aux éléments extérieurs et aux autres animaux. Bien entendu, l'ontologie continuiste ne fait pas disparaître les espèces, mais elle les rend commensurables. Cela n'empêche pas de distinguer des formes spécifiques, dont on distingue les caractéristiques essentielles :

> L'être humain (*al-insān*) se distingue des autres animaux, selon certaines caractéristiques par lesquelles il se particularise. Ainsi, parmi celles-ci, il y a les sciences et les arts, qui sont le résultat de la pensée (*fikr*) par laquelle l'être humain se distingue des animaux et s'élève en dignité au-dessus des [autres] créatures[32].

L'être humain est, de toutes les créatures, celui chez qui la pensée est la plus développée. Lorsqu'on parle de pensée, on ne parle pas tellement de capacités cognitives qui permettent une abstraction par rapport au réel. Certes, il s'agit de saisir des universaux, mais c'est faute d'accéder complètement au monde de l'invisible et des essences pures. La pensée est une extension de la perception, c'est-à-dire un mode de saisie du réel dans ce qu'il a de graduel. Les autres animaux ne perçoivent qu'une partie du monde de l'homme qui a accès à une plus grande partie de la création. Les êtres humains perçoivent la réalité située au-dessous d'eux, et ont le regard tourné vers celle située au-dessus, dont ils distinguent des ombres et avec laquelle ils peuvent communiquer. Ibn Khaldûn donne une définition assez claire de la perception (*idrāk*) : « c'est la sensation (*šuʿūr*[33]) en soi de ce qui est extérieur à soi »[34]. Percevoir c'est donc être affecté par le monde et les degrés de perception sont des affections graduelles du monde, la pensée n'étant que l'extension de la perception à ce qui n'est pas perceptible par les sens externes. Le deuxième point qui caractérise l'humain est politique :

32 *Muqaddima*, I, p. 62 ; *LE*, I, p. 259.

33 F. Rosenthal et A. Cheddadi traduisent par conscience.

34 *Muqaddima*, II, p. 337 ; *LE*, I, p. 832.

> Parmi celles-ci (ces caractéristiques) il y a le besoin d'un commandement qui détient l'autorité (*al-ḥukm al-wāziʿ*) et d'un pouvoir coercitif (*al-sulṭān al-qāhir*), car, de tous les animaux, [il est le seul] dont l'existence est impossible sans cela, si l'on excepte ce qu'on dit à propos des abeilles et des sauterelles. Si ces dernières ont [cette caractéristique], c'est par la voie de l'inspiration (*ilhām*), non par la pensée et la délibération (*rawiyya*)[35].

L'humain se distingue donc de tous les animaux par la puissance de sa perception et par la nécessité du politique. Ibn Khaldûn précise ensuite que cette nécessité du politique est adossée à la condition existentielle qu'il faut manger pour vivre. Il répète en effet à plusieurs reprises que « Dieu a créé en l'humain le besoin de nourriture pour vivre et subsister ». Or, nous allons voir que ce désir de nourriture est le véritable fondement de la condition humaine, au sens où il fonde une double condition anthropologique. D'une part, la nourriture doit être produite, ce qui implique, comme il l'explique dans l'introduction de la première partie de la *Muqaddima*, la production des outils nécessaires à cette production. C'est la coopération comme première condition anthropologique. Mais cette coopération n'est pas spontanée comme chez les animaux, ce qui rend la coercition nécessaire comme deuxième contrainte anthropologique, coercition qui passe nécessairement par une organisation politique. Ibn Khaldûn donne une quatrième caractéristique spécifiquement humaine (un quatrième propre de l'humain) : *al-ʿumrān*, qu'il définit, dans un passage déjà cité plus haut, en tant que propre humain :

> Parmi celles-ci, il y a l'habitat organisé (*ʿumrān*), c'est-à-dire l'habitat (*tasākun*) et le bivouac collectifs (*tanāzul*) dans une ville ou dans un camp, qui permet le compagnonnage au sein de la communauté (*uns bi-lʿišra*) et la satisfaction des besoins, dans la mesure où il est dans la nature [humaine] de coopérer pour [assurer] sa subsistance, comme nous allons le voir. L'habitat organisé peut être bédouin (*badawī*), c'est celui qui se trouve dans les provinces [rurales] (*ḍawāḥī*) et les montagnes, les campements dans les zones de pâturages désertes (*al-ḥilal al-muntaǧiʿa li-l-qifār*) et dans les confins sableux. L'habitat organisé peut également être citadin (*ḥaḍarī*), c'est celui qu'on trouve dans les grandes villes (*amṣār*), les villages (*qurā*), les bourgs (*mudun*) et les hameaux (*madāšir*), pour s'y réfugier et se protéger derrière leurs murs[36].

35 *Muqaddima*, I, p. 62 ; *LE*, I, p. 259.
36 *Muqaddima*, I, p. 62 ; *LE*, I, p. 260.

Si le politique désigne un certain type d'autorité (*wāzi*ʿ), c'est-à-dire une certaine manière de diriger (*riʾāsa*) et de contraindre, la géographie humaine implique une politique, puisque c'est à partir d'elle que vont se distinguer deux formes anthropologiques de l'habitat et du peuplement de la terre : le *ʿumrān badawī* auquel correspond la direction (*riʾāsa*) qui est un commandement sans pouvoir coercitif sur les corps, et le *ʿumrān ḥaḍarī*, auquel correspond le *mulk*, la royauté qui s'accompagne du pouvoir coercitif. Autrement dit : si l'être humain est un animal politique (l'expression *haywān madanī* n'apparaît pas comme telle) c'est à prendre au sens propre : le politique est la condition de possibilité de l'existence de l'animalité de l'homme, non pas de la réalisation de son essence spirituelle. La nécessité du politique est impliquée par ce qui chez l'humain est animal. La grande différence entre la socialité humaine et la socialité animale n'est pas la nécessité d'une autorité, mais le fait que le détenteur de l'autorité chez les êtres humains est un humain comme les autres, tandis que, chez les animaux, il se distingue de son groupe par des caractéristiques spécifiques : les sociétés animales sont naturellement aristocratiques, car leur chef se distingue des autres par des attributs naturels, qui le rendent supérieur à ses presque semblables[37].

Le politique est une nécessité anthropologique qui définit en propre l'existence humaine, du fait de l'égalité naturelle entre les humains[38]. Il découle de cette égalité qu'ils doivent penser les conditions d'exercice de l'autorité parmi eux, et s'organiser de telle manière qu'ils ne puissent se nuire. Encore une fois, la nécessité du politique provient de ce qu'il y a d'animal chez l'humain à savoir son agressivité, mais le politique ne peut s'exercer qu'à partir de ce qui lui est autrement propre : la puissance de sa pensée. L'ensemble de ces caractéristiques proprement humaines est au fondement de la nouvelle science que prétend fonder Ibn Khaldûn, laquelle reconnaît donc une spécificité à l'habitat humain organisé. Seule cette science peut permettre de discriminer le vrai du faux à propos des récits humains (les *aḫbār*), la matière de l'histoire. C'est au sein de cette science que va se constituer une troisième manière de caractériser l'humanité, que j'ai appelée zoologico-naturaliste, et dont on va voir qu'elle est informée de l'ontologie de la première (la caractérisation théologico-cosmologique) et de la géographie politique de la seconde.

37 *Muqaddima*, I, p. 69-70 ; *LE*, I, p. 262-263. Je traduis et commente ce passage plus loin.

38 Hobbes pensera également la nécessité du politique à partir de l'égalité naturelle des hommes. L'égalité ici se situe sur le plan prépolitique du fondement ontologique de la communauté, et non sur le plan social et historique des différences instituées. Voir C. Molino-Machetto, « Gouverner les hommes : généalogie de la violence chez Ibn Khaldûn », *Astérion*, 26, 2022.

2.3 L'humanité et ses figures animales : l'ontologie d'Ibn Khaldûn et son bestiaire

La compénétration des corps fluides se retrouve dans l'alimentation et dans le processus métabolique par lequel la chair, non seulement se reproduit dans son identité, mais produit également de la différence. Le métabolisme est en effet le procédé par lequel l'humain se fait animal, du fait qu'il consomme la chair animale. La chair compose les corps animaux autant que les corps humains, sa consommation brouille la distinction entre le même et l'autre[39]. La nécessité de se nourrir est une condition fondamentale de l'humanité. C'est une nécessité vitale qui conduit à sortir de soi, à assimiler l'autre, et qui détermine des pans entiers de l'existence, dans la mesure où se nourrir implique la société entière. L'humain, rappelons-le, n'est ni totalement un animal comme les autres ni réellement un ange, il est pris entre deux mondes, et les frontières poreuses des espèces permettent d'attribuer des figures animales aux hommes. Par ailleurs, comme nous allons le voir, les différents types d'habitat, les différentes manières de peupler la terre, entraînent également différentes figures animales que peuvent revêtir les humains. En effet, il y a une autre animalité politique qui traverse la *Muqaddima*, non pas la simple naturalité du politique, mais un bestiaire qui informe l'humanité, ainsi qu'une littéralité et une matérialité de la référence animale qui interdit de considérer les figures animales comme de simples métaphores.

La diète alimentaire était un souci qui préoccupait les médecins grecs comme leurs homologues arabes, dans la mesure où, comme le dit Foucault, la diète « caractérise la manière dont on mène son existence » et « le régime est tout un art de vivre »[40]. Cela vaut pour les Grecs et très probablement pour la période médiévale : la diète dit quelque chose de soi, car le métabolisme est la reproduction d'une nature, non pas à l'identique, mais par la répétition de légères différences qui peuvent entraîner un bouleversement de la totalité de l'être. De manière générale, l'abstinence de nourriture est une vertu. Ibn Khaldûn s'inscrit ainsi dans une longue tradition de l'abstinence et du jeûne vertueux lorsqu'il critique les effets, tant éthiques qu'esthétiques, d'une nourriture abondante. Il est remarquable à ce propos qu'il dresse une typologie des animaux familiers des hommes, selon qu'ils aient un mode de vie bédouin ou

39 C. Fischler dans sa grande étude anthropologique sur l'alimentation affirme que « la chair, c'est d'abord ce dont nous sommes faits et la consommer implique de régler la distinction du même et de l'autre » (voir *L'Homnivore*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 118). On peut tout autant penser l'inverse : cela vient justement brouiller cette distinction, ce que plusieurs de ses observations d'ailleurs confirment.

40 M. Foucault, *Histoire de la sexualité, II L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 133.

un mode de vie citadin, plus ou moins propice à la sobriété de l'approvisionnement, laquelle se traduit dans la qualité de l'apparence physiologique des corps :

> Considérez à cet égard les animaux des régions désertiques et arides, tels que les gazelles, les antilopes, les autruches, les girafes, les ânes sauvages et les vaches (sauvages), comparés à leurs équivalents qui vivent dans les collines, dans les plaines fertiles et dans les prairies abondantes. Il y a une grande différence quant à la pureté de leur robe, à leur beauté, à la qualité de leur aspect, aux proportions de leurs membres et à la finesse de leurs perceptions. En effet, la gazelle est sœur de la chèvre, la girafe sœur de la bête de charge (*baʿīr*), quant à l'âne et à la vache [qui vivent dans les déserts arides] il s'agit de l'âne et de la vache [qui vivent dans les plaines fertiles], et on voit bien la différence entre les deux. Cela est dû au fait que l'abondance dans les collines engendre dans les corps des excrétions à évacuer et des tempéraments (*aḫlāṭ*) corrompus dont les effets sont visibles, tandis que la faim chez les animaux du désert entraîne chez eux de bonnes dispositions et un bel aspect. On peut considérer qu'il en va de même chez l'homme[41].

Ce n'est pas le climat ici qui fournit le schème explicatif de la différence entre les animaux des plaines arides et ceux des plaines et collines fertiles, c'est leur nourriture (déterminée, certes, en dernière instance, par le climat). L'excès de nourriture perturbe le corps par des éléments fluides en abondance qui doivent être évacués en quantité et participent à sa déformation. À chaque animal associé à la vie bédouine correspond un animal associé à la vie citadine, le premier étant en meilleure santé que le second du fait de la frugalité de son alimentation. Ce qui vaut pour l'animal vaut évidemment pour l'humain, animal comme les autres par bien des aspects. Ibn Khaldûn compare ainsi les régimes alimentaires des Berbères citadins à ceux des tribus bédouines aux conditions de vie beaucoup plus frugales. Par ailleurs, la quantité de nourriture influe également sur la piété : la famine entraîne l'habitude de la restriction des plaisirs et rend donc davantage disposé à une vie pieuse, expliquant ainsi la religiosité des Bédouins. Voilà donc pour l'aspect quantitatif de la nourriture. Le corps n'est toutefois pas influencé uniquement par la quantité de nourriture, mais aussi par sa qualité. Les êtres humains doivent manger pour vivre, et en plus de cela, la manière dont ils le font les définit pour partie : on devient ce que l'on mange d'une certaine manière, comme si les qualités éthiques et

41 *Muqaddima*, I, p. 141 ; *LE*, I, p. 321-322.

éthologiques de l'animal que l'on mange étaient présentes dans sa chair que l'on consomme, et participaient à recomposer le corps de telle manière qu'il obtienne lesdites qualités. Les hommes qui se nourrissent de la chair d'animaux imposants deviennent imposants. Ceux qui se nourrissent du lait et de la chair du chameau deviennent endurants, patients comme ce dernier, exactement comme les poussins deviennent grands lorsque les poules couvent leurs œufs dans le crottin de chameau dont elles se nourrissent. Le souci des Bédouins du désert pour le pâturage des chameaux les éloigne de la fondation des villes[42], et, par ce qu'ils mangent, ils sont semblables aux animaux du désert et des terres arides, tels que la gazelle, l'autruche, l'antilope, la girafe, l'onagre, le buffle[43]. Les citadins, quant à eux, s'occupent du soin des bœufs, ont une nourriture abondante et deviennent aussi faibles que les animaux des plaines (les chèvres, les ânes, les bœufs)[44].

Aux deux formes sociales qu'Ibn Khaldûn perçoit dans l'habitat humain, les sociétés bédouines et les sociétés urbaines, correspondent un bestiaire et un type d'animal politique spécifique. Les sociétés bédouines sont gouvernées par un chef qui gouverne sans contraindre, à la manière des sauterelles, auxquelles sont comparés d'ailleurs les Arabes hilaliens qui sont censés avoir « envahi » le Maghreb au XI^e^ siècle. Les sociétés urbaines, en revanche, connaissent une organisation politique dirigée par une autorité qui détient un pouvoir coercitif, et qui entraîne une docilité des sujets politiques comparables à des animaux domestiques. Le bestiaire d'Ibn Khaldûn informe ainsi sa conception matérialiste du *zoon politikon*. Cette conception dépend d'une ontologie continuiste, comme on l'a vu, et d'une conception de la médecine et de la diète compatible avec cette ontologie, dans laquelle l'incorporation d'éléments extérieurs au corps le transforme d'une manière semblable aux qualités des éléments ingérés[45]. Galien tient des propositions semblables, qu'Ibn Khaldûn a pu recevoir d'une seconde main. On trouvera par exemple dans le traité *Sur les facultés des aliments*, dont plusieurs traductions arabes circulaient dans le monde médiéval, des affirmations de ce type :

> Certains mangent la viande des vieux ânes domestiques ; elle est de la pire humeur, très difficile à digérer, mauvaise pour le cardia et de plus désagréable

42 *Muqaddima*, II, p. 203-204 ; *LE*, I, p. 728.

43 *Muqaddima*, I, p. 141 ; *LE*, I, p. 321.

44 *Muqaddima*, II, p. 207 ; *LE*, I, p. 730.

45 Voir la manière dont Averroès explique que les natures excellentes doivent procréer ensemble pour produire de l'excellence dans Averroes, *On Plato's Republic*, tr. de l'hébreu R. Lerner, London, Cornell University Press, 1974, p. 61.

> à manger, comme la viande des chevaux et des chameaux : ceux qui en mangent ressemblent aux ânes et aux chameaux, d'esprit et de corps[46].

Il ne cite quasiment jamais Galien, mais peu importe, cette conception générale de la diète, comme celle du climat, était répandue dans l'espace islamique[47]. De nombreux commentaires de Galien circulaient sous les Almohades, dont les dirigeants avaient considérablement favorisé le développement de la médecine, et le *Kitāb al-aġḍiyya* d'Ibn Zuhr (Avenzoar, m. 557/1162) semble avoir bien circulé dans l'Occident musulman[48]. On trouve des choses similaires dans les livres de zoologie, comme le *Kitāb al-Ḥayawān* (Livre des animaux) d'Ibn Abī al-Aš'aṯ (m. 360 / 970), qui peut y expliquer ainsi que la docilité du cheval se transmet par sa chair : consommer un animal docile rend docile ; de même que l'habitude de manger de la chair de chameau chez les Bédouins, viande dure, est compatible avec leur dureté, tant du corps que du caractère[49]. Les livres de diététique circulaient dans l'islam médiéval, écrits par des auteurs arabes[50], et si on creuse encore, on peut remonter non seulement à Galien, mais également

---

46 Galien, Voir Galien, *Sur les facultés des aliments*, ed. et tr. J. Wilkins, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 183. En revanche, Ibn Khaldûn donne des indications contraires à ce que dit Galien sur la chair des animaux domestiques. Voici ce qu'en dit Galien : « Le tempérament des animaux domestiqués est plus humide que celui des animaux sauvages, à cause de l'humidité de l'air dans lequel ils vivent et de leur vie insouciante. Les animaux de la montagne ont une vie difficile, ils souffrent beaucoup et ils vivent dans un air plus sec. Par conséquent, donc, leur chair est plus dure et, pour le saindoux elle n'en contient, soit point du tout, soit seulement un petit peu. Pour cette raison, elle reste sans se gâter plus de jours que celle des animaux domestiques dont la vie est paresseuse. Il est évident que la nourriture qu'ils fournissent est plutôt sans résidu alors que celle des animaux domestiques et paresseux donne du résidu. Ainsi, nécessairement, une telle nourriture nourrit plus et elle est d'une humeur bien meilleure que l'autre. » (Galien, Ibid., p. 198-199). P. Koetschet a montré que, chez les médecins arabes du Moyen Âge, « l'utilité de la diététique est fondée sur la continuité entre la nature dans le corps et hors de lui ». Voir P. Koetschet, « Médecine de l'Âme, médecine du corps », op. cit., p. 161.

47 Voir ce qu'en dit J. Wilkins dans Galien, *Sur les facultés des aliments*, op. cit., Introduction p. XXXVI sur ce texte en version arabe.

48 Voir M. Fierro « The Facilitation of Kowledge in Almohad Times », op. cit., et D. urvoy, *Pensers d'al-Andalus*, op. cit., p. 151-160.

49 R. Kruk, « Ibn Abī l-Ash'ath's *Kitāb al-Ḥayawān* : A Scientific Approach to Anthropology, Dietetics and Zoological Systematics », *Zeitschrift Für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 14, 2001, p. 120-168 (p. 138 pour la référence aux chevaux, et p. 143 pour celle aux Bédouins).

50 On peut citer également le *Kitāb khawass al-aghdhiya* de Ibn Masawayh (le chrétien Jean Mésué, m. 857) ; plus proche d'Ibn Khaldûn le *Kitāb al-aġḍiyya* de l'andalou Ibn Ḫalṣūn, date imprécise mais contemporain vraisemblablement d'Ibn Khaldûn (Ibn Halsun, *Kitāb al-Aġḍiya* (*Le livre des aliments*), ed. et trad. S. Gigandet, Presses de l'Ifpo, 1996).

à Hippocrate, attentif également à l'influence de la nourriture et du mode de vie sur le comportement animal. Dans une étude sur la nourriture et le corps au Moyen Âge, la médiéviste Danielle Jacquart, spécialiste de la médecine, conclut que « pour les médecins du Moyen Âge, chacun est ce qu'il mange »[51]. S'il est toujours difficile de retracer précisément la généalogie d'une théorie, on voit donc que ces conceptions khaldûniennes s'intègrent à des schémas de pensée qui les rendent possibles, dans lesquelles la continuité de l'être est assurée sur le plan matériel par le métabolisme, qui implique l'assimilation des qualités de l'autre et l'ouverture du soi à son dehors. La fonction métabolique, censée assurer la reproduction de soi par l'assimilation de l'autre, menace l'humanité de se dégrader vers le bas de l'échelle de l'être, au fond du règne animal. Ibn Khaldûn – comme de nombreux géographes arabes – a une conception proto-raciste des différences phénotypiques des personnes noires. Celle-ci repose sur un ensemble de préjugés et de stéréotypes, sans constituer encore un racisme systématisé du type de ce qu'on trouvera à l'époque coloniale.

Le politique apparaît alors, d'un côté, comme une condition de la survie de l'espèce et, d'un autre côté, il peut tendre vers son salut, c'est-à-dire permettre aux êtres humains de se tourner vers ce qui leur est ontologiquement supérieur : le monde des anges. On voit là comment se distribue la tripartition du politique chez Ibn Khaldûn. Comme on le verra plus loin, il distingue une politique naturelle, qui est une tyrannie, considérant les hommes comme des animaux dociles, une politique rationnelle par laquelle l'intérêt général (*maṣlaḥa*) est préservé, et la politique religieuse qui ne s'occupe pas seulement de la préservation des corps mais aussi du salut de l'âme. Peut-être que l'éloge du jeûne a également pour arrière-fond cette idée que, par la nourriture, on peut s'aliéner, devenir autre que ce qu'on est. Si l'excès de nourriture est néfaste, c'est également, d'un point de vue anthropo-théologique, qu'il éloigne le corps de sa disposition originelle (*fiṭra*). On a déjà vu qu'Ibn Khaldûn avait une conception de la *fiṭra* similaire à celle d'al-Ġazālī, c'est-à-dire une disposition vide – si ce n'est à titre de prédisposition à l'islam – qui permet l'acquisition d'une habitude et de donner un contenu aux dispositions de l'âme et du corps. Or, si la *fiṭra* originelle est vide, l'homme peut être déclaré « enfant de ses habitudes et de ce qui lui est familier »[52]. C'est ainsi que sa nature est poreuse, perméable à son dehors, susceptible de passer d'un stade à un autre de la chaîne de l'être. L'homme est cet animal politique qui doit organiser les conditions de sa survie, c'est-à-dire son habitat et la production collective de nourriture. Dans

51 D. Jacquart, « La nourriture et le corps au Moyen Âge », *Journal of Medieval Studies*, 13, 2006, p. 259-266.

52 *Muqaddima*, I, p. 201 ; *LE*, I, p. 377.

la chaîne de l'être, il occupe une position limite entre deux horizons, celui des animaux qu'il peut côtoyer et celui des anges qu'il peut percevoir. En tant qu'il est politique, il est animal, et l'art de gouverner a son bestiaire : on ne gouverne pas de la même manière des hommes qui vivent parmi les animaux adaptés au désert que ceux qui utilisent des bêtes de trait dans les plaines fertiles. L'ontologie politique, c'est-à-dire la manière de ramener la multiplicité des hommes à l'unité de la communauté, n'est pas la même, et peut même devenir, dans de rares cas, une théologie politique par laquelle le prophète assure l'unité de la communauté, non seulement en dressant les corps mais en domptant les âmes, préparées à se détourner des horizons animaux inférieurs et à se tourner vers l'angélicité qui surplombe et domine l'humanité. Après avoir passé en revue l'ontologie fluide et ses enjeux politiques, nous allons maintenant voir la manière dont un même paradigme, qui met en jeu le multiple et l'unité, permet de penser le médical et le politique selon les mêmes modalités, autorisant l'emploi d'une sémantique transversale aux deux.

3 Nature et politique dans la *Muqaddima* : de l'un et du multiple

3.1 De la génération et de la corruption de l'État

Ibn Khaldûn compare les États à des individus du point de vue de leur finitude, comme l'indique le titre du chapitre 12 du livre III de la *Muqaddima*, dont on a parlé plus haut à propos des conjonctions astrales :

> L'État dynastique (*dawla*) a une longévité naturelle, comme les personnes (*fī anna al-dawla lahā aʿmār ṭabīʿiyya kamā li-l-ašḫāṣ*)[53].

On l'a vu, la détermination cosmique des cycles de vie a une origine aristotélicienne. L'analogie naturaliste, appliquée au politique, peut d'abord se comprendre comme la simple attribution d'une nature au politique, soumis à la génération et à la corruption au même titre que n'importe quel objet naturel. Elle repose sur l'idée que les entités politiques, à l'instar des êtres vivants, sont soumises à des cycles de naissance, de maturation, et de déclin, et s'inscrit dans une tradition de pensée remontant à l'Antiquité, où les constitutions politiques sont perçues comme des organismes vivants, soumises à leurs propres

53 *Muqaddima*, I, p. 287 ; *LE*, I, p. 439.

lois internes de croissance et de corruption. Pour Ibn Khaldûn, cette naturalité du politique ne se limite pas à la reconnaissance d'une temporalité biologique applicable aux États. Elle implique également une compréhension de leur évolution, c'est-à-dire de leur temporalité propre : un État naît souvent dans la violence et l'ascétisme, se stabilise dans une phase de prospérité et d'organisation avant de sombrer dans le luxe et la décadence, menant inévitablement à sa dissolution. Ce schéma, loin d'être une simple transposition des cycles naturels au politique, offre un cadre conceptuel pour saisir les conditions matérielles, sociales et culturelles qui façonnent la durée de vie des États. Reinhart Koselleck affirme que les analogies médico-politiques depuis l'Antiquité, en associant une « nature » aux constitutions politiques, ont permis de dégager des déterminations temporelles propres aux objets historiques considérés[54]. En assignant une durée de vie aux États, Ibn Khaldûn, plutôt que de rabattre cette durée sur une histoire cyclique, fait émerger la temporalité propre à l'objet dont il cherche à faire l'histoire. Toutefois, cette « naturalisation » du politique ne dit pas tout de ce que révèle l'analogie en question entre corps naturel et corps politique. Cette dernière éclaire également les mécanismes internes de dégradation du politique. De la même manière qu'un corps humain souffre de déséquilibres des humeurs, un État se fragilise lorsque les différentes forces qui le composent – l'autorité, la cohésion sociale, et l'économie – perdent leur harmonie. Le luxe excessif, souvent associé à la dernière phase de la vie d'un État, est perçu comme un déséquilibre fondamental qui corrompt la *ʿaṣabiyya*, affaiblissant ainsi la solidarité nécessaire au maintien du pouvoir. En remontant aux sources grecques de l'analogie entre nature et politique – dont celle entre médecine et politique, comme on le verra, est une variante – nous allons voir qu'elle ne consiste pas tant à appliquer à un domaine des principes établis dans un autre, qu'à opérer une conceptualisation commune dont il s'agira de révéler les déterminants principaux.

3.2 Les origines grecques de l'analogie

L'analogie entre médecine et politique a une tradition grecque ancienne. Dans sa Quatrième Pythique, Pindare (m. 438 av. J.-C.) compare Arcélisas IV, roi de Cyrène, à un « habile médecin » qui sait « guérir les maux qu'endurent [ses] sujets »[55]. Dans *Agamemnon* d'Eschyle, le roi Agamemnon propose de guérir

54 R. Koselleck, *Le futur passé*, op. cit., p. 125.

55 Pindare, *Les Pythiques*, Traduction J. Aloys Perrault-Maynand, quatrième pythique, texte disponible en ligne sur remacle.org.

les maux de ses sujets par des remèdes en coupant et en brûlant[56]. Dans l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, Nicias, opposé à l'expédition en Sicile, s'adresse à l'assemblée en ces termes :

> Et toi, prytane, si tu entends veiller aux intérêts de la ville et faire acte de bon citoyen, fais voter à nouveau et consulte une seconde fois les Athéniens. Si tu redoutes cette nouvelle consultation, dis-toi bien que cette infraction aux lois, puisqu'elle a lieu devant tant de témoins, ne peut engager ta responsabilité ; que, en présence des mauvais conseils qu'on prodigue à la ville, c'est à toi d'en être le médecin. Bref, un bon magistrat doit servir de son mieux sa patrie ou du moins ne lui causer volontairement aucun préjudice[57].

Le bon gouvernement est semblable à la médecine, et l'assemblée exécutive au médecin. C'est parce que de « mauvais conseils » ont été adressés à la cité que l'assemblée se doit d'en être le médecin. Le mauvais conseil en question c'est la décision d'engager l'expédition en Sicile. Nicias propose de revenir sur cette initiative, alors même que l'assemblée se tenait pour organiser cette expédition, pas pour en discuter le bien-fondé. La politique est une thérapeutique, il s'agit, comme dans le cas d'un corps malade, d'opérer des changements pour traiter la pathologie et revenir à l'état normal[58]. Agir en médecin c'est alors rétablir un équilibre, rompu par la décision de s'engager dans l'expédition en Sicile. Le symptôme de la pathologie, dans le cas décrit par Nicias, provient du gouvernement même de la cité et non pas d'un corps étranger. C'est parce qu'il y a, d'une certaine manière, une pathologie auto-immune, que le prytane est légitimé, selon le discours de Nicias, à violer la loi et à refuser de s'engager dans une expédition dont le bien-fondé a pourtant déjà été délibéré et voté. C'est d'une médecine interne au gouvernement politique qu'il s'agit ici, la maladie n'est pas due à un élément étranger qui viendrait perturber l'équilibre naturel, mais à un élément interne qui se comporte comme un élément étranger. Dans sa réponse, Alcibiade fera également appel, de manière plus précise, à la théorie médicale hippocratique du mélange des éléments et de l'équilibre des humeurs[59]. Dans

---

56 Eschyle, *Agamemnon*, Traduction Leconte de Lisle, Antistrophe IV, texte disponible en ligne sur theâtre-classique.fr.

57 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, traduction J. Voilquin, vol. 2, Paris, GF, 1966, p. 93 (VI, chap. XIV).

58 J. Jouanna, « Médecine et politique dans la *Politique* d'Aristote », *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 5, 1980, p. 257-266, voir en particulier p. 264.

59 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, op. cit., p. 97. Voir le commentaire de J. De Romilly de ce passage dans « Alicibiade et le mélange entre jeunes vieux. Politique

tous les cas, et cela restera le cas chez les penseurs arabes médiévaux, la santé dépend de l'équilibre des humeurs et la maladie causée par leur déséquilibre.

De la même manière, la justice est un équilibre entre les différentes composantes de la cité. Platon et Aristote s'inscrivent donc dans une tradition qui les précède et qui leur succédera tout le long du Moyen Âge. Les analogies entre le corps et la cité, ainsi qu'entre le chef politique et le médecin, ne relèvent pas de la métaphore, mais d'une véritable unité conceptuelle dans la manière de comprendre le bon fonctionnement du corps et celui de la cité. Il ne s'agit pas d'appliquer à l'histoire ou aux sociétés des concepts forgés pour les sciences de la nature. Pourquoi devrait-on nécessairement supposer que ceux-ci sont premiers ? On pourrait tout aussi bien croire que la médecine emprunte ses concepts à une grammaire politique quand il s'agit de décrire la manière dont l'âme dirige le corps, ou le cœur « gouverne » les organes[60]. On pense souvent que le politique est second par rapport aux autres régions du savoir, qu'il emprunte sa sémantique à son dehors. On pourrait, pourtant, tout autant imaginer que les rapports de force humains sont premiers dans l'expérience du monde, et que les notions forgées pour les exprimer prennent peu à peu une extension sémantique qui légitime leur application aux choses non-humaines. À titre d'exemple, on trouve chez Ibn Ǧamāʿa un étonnant renversement de l'argument traditionnel aš'arite du *tamānuʿ* (l'empêchement mutuel). Ordinairement, cet argument en faveur de l'unicité divine réfute la possibilité qu'il puisse y avoir plusieurs divinités, par le fait qu'il y aurait « empêchement mutuel » de l'exercice de leur puissance dans le monde. Les auteurs arabes ont souvent fait le lien entre l'unicité de Dieu et l'unicité de la souveraineté humaine : il ne peut y avoir qu'un seul calife comme il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Ibn Ǧamāʿa utilise un argument similaire, mais inverse l'analogie : de la même manière qu'un territoire a un seul gouverneur (*mudabbir*), il ne peut y avoir qu'un seul gouverneur du monde[61]. Le fait qu'on puisse renverser

---

et médecine », texte repris dans Id., *L'invention de l'histoire politique chez Thucidyde*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2017, p. 148-156 et celui de G. Rechenauer dans *Thukydides und die hippokratische Medizin*, Hildeisheim, Georg Olms Verlag, 1991, p. 351 sq., l'auteur montre que Nicias et Alcibiade justifient leur action politique en fonction d'une analogie avec des principes thérapeutiques et diététiques précis.

60 Sur le cardio centrisme d'al-Fārābī, voir J. Jabbour, *De la matière à l'intellect. L'âme et la substance de l'homme dans l'œuvre d'al-Fārābī*, Paris, Vrin, 2021, p. 249 sq.

61 Voir Ibn Ǧamāʿa, *Taḥrīr al-aḥkām*, op. cit., p. 73. A. al-Azmeh explique, en commentant ce passage, que l'autorité est comprise de la même manière lorsqu'elle s'applique à Dieu ou aux hommes. Voir A. al-Azmeh, *Secularism in the Arab World*, op. cit., p. 39. Sur l'argument traditionnel aš'arite voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, op. cit., p. 252-254 et H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, op. cit., p. 49, n. 39. Voir la réponse d'Averroès

l'analogie montre qu'il ne s'agit pas plus d'une transposition du théologique dans le politique que l'inverse. Il en va ainsi dans les rapports entre médecine et politique autant que dans les rapports entre théologie et politique. S'il paraît difficile de remonter à la sémantique première, il me semble en tout cas plus pertinent d'affirmer qu'une unité conceptuelle préside aux rapports entre médecine et politique.

Il ne s'agit donc pas d'une simple métaphore, par laquelle on opérerait un transfert de sens dans une visée purement didactique ou même heuristique. Les analogies sont à comprendre *au sens propre* : la dissolution d'un corps organique se comprend *sous le même rapport* que celle d'un corps social, car les deux contiennent une multiplicité hétérogène qui ne possède d'unité que par l'extériorité d'un principe directeur. Arnaud Macé défend l'idée que, dans la pensée grecque ancienne, un même régime conceptuel permettait d'appréhender des réalités aussi diverses que le corps, l'âme, la cité ou le cosmos. Plutôt que de réduire les diagnostics politiques à de simples métaphores organicistes, il montre que ces différents domaines pouvaient être pensés selon un schéma commun, fondé sur l'équilibre ou le dérèglement des composantes d'un tout. Dans cette perspective, la santé ou la maladie – qu'elle soit physique, psychique ou civique – renvoient à la capacité d'un ensemble multiple à maintenir une unité fonctionnelle harmonieuse, suivant le modèle élaboré notamment dans le *Philèbe* de Platon[62].

Ce qu'on appelle naturalisme n'est en fait rien d'autre que cette intelligibilité commune au corps et au politique. Si la tyrannie est la maladie de l'État pour Platon, c'est parce qu'elle est une unité imparfaite du fait de la dislocation de la communauté qu'elle engendre[63]. Platon peut passer de la maladie de l'âme à celle du corps, puis de la mauvaise éducation au mauvais gouvernement sans changer de registre, comme s'il parlait là d'une seule et même chose : l'arrangement du multiple par un équilibre qui lui provient d'un principe directeur qui lui est extérieur et supérieur[64].

à cet argument dans *al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqāʾirabiyya*, 1998, p. 125-126 ; traduit en français dans Averroès, *L'islam et la raison*, tr. M. Geoffroy, Paris, GF, 2000, p. 113-116.

62 Voir A. Macé, « Santé des corps, des esprits, des cités : un modèle antique de liaison entre pathologie sociale et pathologie psychique », dans S. Haber (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 31-54 (p. 31-32 en particulier).

63 Platon, *La République*, VIII, 544 c-d, tr. G. Leroux, op. cit., p. 403. Sur la maladie dans la *République*, voir T. Ménissier, « Platon et la maladie dans la *République* », *Les études philosophiques*, Paris, P.U.F., 1995 (3), p. 355-373.

64 Voir *Timée*, 86e-87c (tr. L. Brisson, Paris, GF, 2017, p. 211).

3.3 Les usages arabes de l'analogie

Les analogies entre le corps et la cité, le médecin et le dirigeant de la cité, l'équilibre des humeurs et la justice, etc., sont reprises dans la pensée médiévale arabe. Jawdath Jabbour a longuement analysé l'analogie entre le corps et la cité chez al-Fārābī, et en conclut qu'il « existe entre le monde, le corps et la cité une communauté notionnelle qui fait que chacune de ces entités se caractérise par la possession d'aspects communs qui, pris ensemble, constituent la notion de direction (*ri'āsa*) »[65]. Cela serait donc la notion de direction qui donne consistance à l'analogie entre le corps organique et la cité, dans la mesure où c'est par elle que les parties d'un tout convergent vers une même fin. Nous avons vu qu'Ibn Khaldûn s'inscrivait dans cette cosmologie de la grande chaîne de l'être, pour laquelle chaque chose tire sa perfection de ce qui lui est supérieur. Il faut ajouter que les multiplicités sont toujours instables et hors d'équilibre en l'absence d'un principe qui les organise. Qu'il y ait une intelligibilité commune entre le corps et la cité comme entre la médecine et le politique, n'implique pas que le principe organisateur agisse de la même manière pour l'une et pour l'autre. Jawdath Jabbour explique ainsi que, chez al-Fārābī, l'action des parties du corps est naturelle, tandis que celle des parties de la cité implique la volonté, mais, dans les deux cas, un principe directeur organise les parties, les hiérarchise et les oriente vers une finalité générale :

> L'existence d'un principe directeur un est la cause de l'être des parties, de leur ordonnancement et de la spécialisation de leurs fonctions dans le tout. L'analogie formulée dans *Siyāsa*, confirme, s'il le fallait encore, la primauté de l'union du tout par sa fin. Dans le cas de la cité, les liens qui unissent les parties ne sont pas des ligatures matérielles, mais les directives du chef qui « lient et harmonisent » les parties entre elles en les orientant vers la cause finale – le bien de la Cité – et en assurant de la sorte son fonctionnement général. Le chef de la cité est analogue à la Cause première qui est le principe d'être de l'ensemble de l'univers émané à partir d'elle[66].

Plutôt qu'une métaphore, l'analogie entre la cité et le corps est une manière de comprendre l'un et le multiple. Le multiple ne peut avoir de consistance ontologique que par une unité qui lui est procurée de l'extérieur (ou d'une exté-

65 J. Jabbour, *De la matière à l'intellect*, op. cit., p. 270.
66 J. Jabbour, Ibid., p. 253.

riorité interne, comme l'est l'âme par rapport au corps, ou comme l'est l'autorité chez Ibn Khaldûn, j'y reviendrai), par un principe supérieur. Cette manière de concevoir l'un et le multiple est courante dans l'ensemble de la pensée politique arabe, sans effacer des différences notables qu'on analysera chez Ibn Khaldûn. Al-Ġazālī peut ainsi affirmer que le gouverneur (*wāli*) est à la cité ce que l'âme est au corps[67]. De la même manière que le corps se dissout lorsque ses parties sont hors d'équilibre, l'État s'effondre en l'absence de justice. Les auteurs arabes de miroir des princes ont critiqué la tyrannie sur ces bases. Voici ce qu'en dit al-Ṭurṭūšī :

> Sache que la justice du roi oblige à s'unir à lui, tandis que sa tyrannie oblige à se séparer de lui. La justice du roi est la vie même de ses sujets[68].

La vie organique nécessite un équilibre assuré par un principe extérieur, qui peut être le cœur ou l'âme. Or, dans la cité, cet équilibre est assuré par la justice, ainsi que l'explique Miskawayh (m. 1030) :

> La justice est la vertu la plus parfaite et la plus assimilable à l'unité parce qu'elle est un juste milieu entre des extrêmes, une disposition qui permet de ramener au milieu l'excès et le défaut. Je veux dire par là que c'est à l'unité qu'appartiennent la noblesse la plus sublime et le degré ultime. Toute multiplicité que n'organise pas une idée pour lui conférer une unité n'a ni assise ni fixité. C'est l'excès et le défaut, la multiplicité et la paucité qui désorganisent les choses, dès l'instant qu'il n'existe pas entre elles une proportionnalité qui, d'une certaine façon, leur conserve un équilibre. Car, c'est l'équilibre qui leur fait retrouver l'ombre et l'idée de l'unité ; c'est lui qui leur en confère la noblesse et les délivre du vice de multipli-

67 Al-Ġazālī, *Mīzān al-ʿaml*, ed. S. Duniā, Le Caire, Dār al-maʿarif bi-Miṣr, 1964, p. 235. Voir également Ibn Ǧamāʿa, *Taḥrīr al-aḥkām*, op. cit., p. 51. Sur les analogies chez al-Ġazālī, voir A. al-Azmeh, *Arabic Thought*, op. cit., p. 38, bien que je ne partage pas l'idée qu'il s'agisse d'une métaphore. A. al-Azmeh poursuit en expliquant : « La hiérarchie selon laquelle les composantes de l'ordre social, du corps humain et du cosmos en général sont organisées, suit un modèle stable et explicite défini par la manière dont la pensée arabe conçoit le composite dans lequel les membres individuels sont juxtaposés dans leur intégrité et associés extérieurement, et dans lequel la cohérence est obtenue par la contrainte d'un élément qui peut être interne, comme le cœur dans le corps, ou à la fois interne et externe, comme l'âme dans le corps, ou entièrement externe, comme le roi dans l'ordre politique ou Dieu dans la création tout entière ». On trouvera le même type d'analogie chez Mullā Ṣadrā. Voir à ce propos C. Jambet, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, CNRS, 2016, p. 342.

68 Al-Ṭurṭūshī, *Sirāǧ al-mulūk*, op. cit., p. 213.

> cité, d'inégalité et de disproportion qui ne sont ni définies ni cernées par l'égalité, ce « vicaire » de l'unité pour toutes les multiplicités[69].

Platon, déjà, affirmait que l'unité est le plus grand bien et de la cité, et la multiplicité son plus grand mal :

> Existe-t-il pour une cité un mal plus grand que celui qui la déchire et la morcelle au lieu de l'unifier ? Existe-t-il un plus grand bien que ce qui en assure le lien et l'unité[70] ?

La justice est une forme d'égalité qui assure la stabilité d'une multiplicité hétérogène, qu'elle ne peut organiser que par l'action d'un principe directeur externe[71]. Le corps, lui, dépend d'un équilibre des humeurs, au sein duquel la domination de certains éléments sur d'autres engendre une humeur particulière[72]. Ibn Khaldûn s'inscrit entièrement dans ce cadre épistémologique, lorsqu'il affirme qu'à une modalité particulière d'un État correspond un tempérament :

> Sache que l'État passe par différentes étapes (*aṭwār*) avec des modalités (*aḥwāl*) renouvelées. Ceux qui en sont en charge (*al-qā'imūn bihā*) acquièrent un caractère (*ḫuluq*) qui dépend des modalités [propres] à une étape et qu'on ne retrouve pas dans une autre. En effet, le caractère suit par nature le tempérament (*mizāǧ*) de la modalité dans laquelle il se trouve[73].

---

69 Miskawayh, *Traité d'éthique*, op. cit., p. 175.

70 *La République*, v, 462a-b, tr. G. Leroux, op. cit., p. 281.

71 Platon comprend ainsi l'harmonie du corps de la même manière que celle de la cité, voir *La République*, v, 462c, tr. G. Leroux, op. cit., p. 282. Pour l'analogie chez Aristote, voir *Le mouvement des animaux*, ch. x, 703a, trad. P.-M. Morel dans Aristote, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1550. Pour un commentaire de ce passage en lien avec al-Fārābī, voir J. Jabbour, *De la matière à l'intellect*, op. cit., p. 263.

72 Cela remonte au moins à Hippocrate : « Le corps de l'homme a en lui sang, pituite, bile jaune et noire ; c'est là ce qui en constitue la nature et ce qui y crée la maladie et la santé. Il y a essentiellement santé quand ces principes sont dans un juste rapport de crase, de force et de quantité, et que le mélange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut soit en excès, ou, s'isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste ». Hippocrate, *De la nature de l'homme*, tr. Littré, § 4, texte en ligne sur remacle.org. Sur l'influence d'Hippocrate sur la politique de Platon, voir M.M. Sassi, « Taking Care of the City : the Appeal to Notions and Methods of Hippocratic Medecine in Plato's Political Thought », *Dialogues d'histoire ancienne*, 47 (2), 2021, p. 113-133.

73 *Muqaddima*, I, p. 296 ; *LE*, I, p. 446. A. Cheddadi fait disparaître la notion de tempérament (*mizāǧ*) de sa traduction, tout comme Rosenthal (*The Muqaddimah*, I, p. 353).

Dans la médecine hippocratique, qui perdure tout au long du Moyen Âge, le mélange des humeurs produit des tempéraments spécifiques associés à un caractère[74]. Ibn Khaldûn n'a pas besoin de préciser qu'il emprunte la notion de tempérament à la médecine, car il ne s'agit pas d'une métaphore, mais d'une même manière de décrire l'ordonnancement d'une multiplicité d'éléments hétérogènes et extérieurs les uns aux autres. Il ne s'en tient toutefois pas seulement au problème ontologico-politique de l'un et du multiple : il associe aux États la génération et la corruption auxquelles sont soumis tous les objets naturels[75]. Les États dynastiques (*duwal*) étant soumis à la génération et à la corruption, comme tout ce qui croît et a une nature, ils ont également une temporalité propre. Les analogies courantes ne sont donc pas seulement entre médecine et politique, mais entre nature et politique. Ainsi, al-Māwardī use, quant à lui, d'une autre analogie que celle du corps animé, comparant le développement de l'État à celui d'un fruit :

> Sache que l'État (*mulk*) commence par les caractères grossiers et la grande violence, ce qui constitue le moyen d'obtenir l'obéissance, puis il connaît, dans une phase médiane, la douceur et la droiture en raison de l'établissement du pouvoir et de la tranquillité qui en découle, avant de se terminer par le règne de l'injustice et par l'extrême faiblesse, en raison du dérèglement qui frappe l'ordre des choses, et du peu de fermeté qui y est employée. Les opinions et les caractères des princes sont tributaires de ces trois états du gouvernement. Les Anciens ont comparé l'État au fruit : au début, il est d'un toucher agréable, mais d'un goût amer ; mûr, il est doux et désirable ; trop mûr, il est sur le point de pourrir et de se transformer. De même que la domination étatique commence par la force et se termine par la faiblesse, elle commence aussi par la fidélité et s'achève par la perfidie, la première étant édificatrice, alors que la seconde est désagrégatrice[76].

Makram Abbès voit dans cette tripartition du développement de l'État une préfiguration des analyses d'Ibn Khaldûn[77]. Dans ce cas, ce qui fournit l'unité

74 Sur la théorie des humeurs reprise par Avicenne, voir I. Ormos, « The theory of humors in Islam (Avicenna) », op. cit.

75 Voir le commentaire d'A. al-Azmeh à ce propos, dans *Ibn Khaldûn : an Esssay in Reinterpretation*, op. cit., p. 59.

76 Al-Māwardī, *De l'éthique du prince*, tr. M. Abbès, op. cit., p. 364.

77 Al-Māwardī, *De l'éthique du prince*, tr. M. Abbès, op. cit., note du traducteur 6 p. 365. Voir également M. Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., p. 274. Les Ottomans, notamment Kâtib Celibi (m. 1068 / 1657) et Mustafa Naima (m. 1128 / 1716), ont repris d'Ibn Khaldûn cette thématique du développement en phases, incluant des analogies médico-politiques. Voir M. Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought*, op. cit., p. 310 sq.

conceptuelle du vivant et de l'État n'est pas seulement le problème ontologique de l'un et du multiple, mais aussi le concept épistémologique de nature qui, comme on l'a vu, implique une forme de téléologie, qu'on trouvait déjà chez Aristote, et qui consiste à déployer des virtualités présentes dès l'origine. Les différentes étapes de développement d'un État sont autant de virtualités contenues dès le commencement dans sa nature. La vieillesse d'un État est ainsi un processus entièrement naturel, qu'on peut simplement différer par des procédés volontaires (en choisissant ses alliés en dehors de son clan, à la manière des Mamelouks), qui s'apparentent à un médicament :

> Il arrive que, lorsqu'un État est atteint par la décrépitude (*haram*) en raison du luxe (*taraf*) et du confort (*rāḥa*), son dirigeant se choisisse de nouveaux alliés (*anṣār*) et partisans (*šiyaʿ*) qui ne soient pas de son clan (*ǧilda*), parmi ceux qui sont accoutumés à une vie rude. Il prend parmi eux des soldats qui supportent davantage les guerres et qui sont plus aptes à endurer les souffrances, les épreuves de la faim et les difficultés de la vie. Il s'agit d'un médicament (*dawāʾ*) pour l'État atteint par la décrépitude, jusqu'à ce que Dieu le rappelle à Lui[78].

Des moyens artificiels permettent à l'État de se maintenir en vie au-delà de la durée habituelle. L'action d'un médicament est de réinstaurer une harmonie rompue entre différents éléments. Il se substitue momentanément au principe directeur défaillant, sans toutefois empêcher la vieillesse et la décrépitude. J'ai insisté précédemment sur l'omniprésence de la finitude du point de vue de la temporalité historique. Elle est liée à un usage étendu du concept de nature, qui ne se substitue pas à celui de Dieu, mais lui est subordonné : l'ensemble des natures du cosmos tirent leur harmonie, *in fine*, de leur principe directeur qui remonte à Dieu. Ibn Khaldûn explicite lui-même la similarité entre le corps organique et le corps social : les tempéraments doivent être en harmonie, mais ne peuvent se passer d'un principe directeur externe, du fait de l'impossibilité d'une harmonie spontanée d'éléments hétérogènes égaux :

> Quant à l'accaparement du prestige (*maǧd*) par un seul, comme nous l'avons montré, il résulte de la solidarité clanique. La solidarité clanique se compose de nombreuses autres solidarités claniques[79], l'une d'entre elles se trouvant être

78 *Muqaddima*, I, p. 286 ; LE, I, p. 438. Voir également la manière dont al-Māwardī évoque le remède contre la corruption de l'État dans *De l'éthique du prince*, tr. M. Abbès, op. cit., p. 414-415.

79 Ou de nombreux autres clans, je reviendrai plus loin sur la double acception possible de *ʿaṣabiyya*.

> plus forte que toutes les autres. Elle les domine, les soumet à son autorité, et finit par entièrement les intégrer. C'est ainsi que se constitue le regroupement (*iǧtimāʿ*) ainsi que la domination sur les gens et les États. Le secret de cela, c'est que la solidarité clanique générale pour une tribu est comme le tempérament pour les choses générées (*al-mutakawwan*). Or, le tempérament dépend des éléments, cela a été expliqué en son lieu propre. Si ces derniers, lorsqu'ils sont réunis, sont équivalents, aucun tempérament ne peut en résulter. Il est nécessaire qu'un élément domine les autres. C'est par sa domination sur les autres que s'effectue le mixte [propice à la domination d'un tempérament] (*al-imtizāǧ*). Il en va ainsi pour la solidarité clanique, l'une doit dominer toutes les autres, de telle sorte qu'elle les réunisse, les compose, et les unisse sous une seule solidarité clanique[80].

L'équilibre des tempéraments n'est pas spontané, et doit être assuré d'abord par la domination de certains éléments sur d'autres, l'égalité parfaite ne permettant pas la mise en action du corps.

De la même manière que des éléments égaux dans un corps organique ne produisent pas de tempérament en l'absence d'une domination de l'un d'entre eux, les hommes ne peuvent pas coopérer spontanément en l'absence d'une autorité dominante (*wāziʿ*) qui assure la cohésion du groupe. Les analogies médico-politiques ne sont pas des transpositions du médical au politique, mais des témoins d'une même conceptualisation de l'un et du multiple. L'analogie médico-politique n'est d'ailleurs pas la seule utilisée, on voit par exemple une autre image chez Ibn al-Qutayba, celle de la structure de la tente : l'islam serait la toile, le souverain (*sulṭān*) le pilier (qui la fait tenir), et les gens (*al-nās*) les cordes et les pieux : la structure de l'abri remplace ici le corps organique pour fournir une image de l'un et du multiple[81]. Le fait que, le plus souvent, le politique soit exprimé dans des termes médicaux ou biologiques n'indique rien de plus que la capacité du corps organique à fournir une image patente de l'un et du multiple. Cela ne signifie pas qu'il faille surinterpréter la sémantique biologique jusqu'à y voir la preuve que le pouvoir ne peut se concevoir qu'à travers le paradigme pastoral, ni que la médecine suffirait à elle seule à fournir au politique son épistémologie. Si le souverain est assimilé au médecin c'est parce que, d'une part, comme on vient de le dire, ils participent tous deux de l'unité d'une multiplicité d'éléments hétérogènes dont ils doivent assurer un certain équilibre, et, d'autre part, parce que le médecin fournit l'image paradigmatique de

80 *Muqaddima*, I, p. 281 ; *LE*, I, p. 434.

81 Ibn al-Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, ed. Munḏīr Muḥammad Saʿīd Abū Šiʿr, Beyrouth, al-Maktabat al-Islāmī, 2008, vol. 1, p. 16.

la compétence. Si le bon gouvernement comme la bonne santé sont procurés par de bons conseils[82], cela n'implique toutefois pas un transfert de l'épistémologie médicale à l'art de gouverner[83].

4 Conclusion

Nous avons donc vu que la cosmologie politique d'Ibn Khaldûn intègre une ontologie inscrite dans la tradition de la grande chaîne de l'être, laquelle témoigne d'une fluidité transspéciste qui interdit de penser l'humanité de manière séparée de toute l'altérité qui peuple le monde. Pour autant, seuls les hommes sont des animaux proprement politiques, au sens où la domination ne repose pas sur une aristocratie naturelle, mais se fonde au contraire sur l'égalité naturelle des êtres humains. Cette égalité n'implique toutefois pas un équilibre spontané. Empruntant sa sémantique à une longue tradition d'analogies médico-politiques, Ibn Khaldûn pense la nécessité de l'autorité en fonction d'une ontologie politique qui interdit l'autosubsistance d'une multiplicité d'éléments hétérogènes, en l'absence d'un principe directeur extérieur qui en préserve l'unité. Cette autorité prend, dans les sociétés citadines, la forme d'un État, qui est problématisée et conceptualisée par Ibn Khaldûn en fonction de ses intérêts historiographiques propres, comme nous allons le voir au prochain chapitre.

82 N. Yavari, *Advice for the Sultan*, op. cit., p. 66.

83 Sur ce point, al-Fārābī semble plus enclin à une transposition épistémologique qu'Averroès. Comparer al-Fārābī, « Fī al-ʿilm al-madanī », op. cit., p. 71 et *Kitāb al-milla* (*Livre de la religion*), dans *Philosopher à Baghdad au x^e^*, trad. S. Diebler, Paris, seuil, 2007, p. 75, avec Averroès, *On Plato's Republic*, p. 4. L. Gerbier a montré que dans le *Politique* de Platon, si l'analogie entre corps biologique et corps social permet de voir ce qui peut être transféré d'un domaine à un autre, l'analogie épistémologique entre science et art permet au contraire de voir ce qui n'est pas transférable : la médecine est un art des cas et la politique un art des règles. Voir L. Gerbier, « La politique et la médecine : une figure platonicienne et sa relecture averroïste », *Astérion*, 1, 2003. Pour une analyse des épistémologies médicales et politiques dans les miroirs des princes arabes, voir M. Abbès, « The Arabic Mirrors for princes as Witnesses to the Evolution of Political Thought », *in* N.-L. Perret et S. Péquignot (eds.), *A Critical Companion to the 'Mirrors for princes Literature'*, Leiden, Brill, 2023, p. 314-342, (en particulier p. 334-340).

CHAPITRE 9

Le problème de l'État chez Ibn Khaldûn

1 *ʿAṣabiyya* et passage de la bédouinité (*badāwa*) à la citadinité (*ḥaḍāra*)

1.1 Al-ʿaṣabiyya : la solidarité clanique

> Lorsque la guerre éclate et que verse le sang, ils se remémorent leur parenté et versent des larmes[1].

La *ʿaṣabiyya* est un concept bien connu d'Ibn Khaldûn, que F. Rosenthal a traduit par *group feeling*, et dont le baron De Slane a popularisé la traduction par « esprit de corps ». Ibn Khaldûn n'a pas inventé le terme, mais il a attribué à la *ʿaṣabiyya* une fonction particulièrement importante dans l'histoire et les dynamiques tribales. Ibn Manzūr (m. 711 / 1311) définit le terme ainsi dans le *Lisān al-ʿArab :*

> *ʿAṣabiyya* : le fait pour un homme de demander assistance à ses agnats (*ʿaṣaba*[2]) et de faire corps (*ta'allub*) avec eux, contre ceux envers qui il témoigne de l'inimitié (*ʿalā man yunāwi'uhum*), qu'ils soient coupables ou victimes d'injustice[3].

Ibn Khaldûn part de ce sens de la *ʿaṣabiyya*, dérivé de la racine ʿ-ṣ-b qui renvoie au fait de lier, *ʿaṣab* désignant, encore aujourd'hui, le nerf. L'origine biologique n'est probablement pas première, c'est à partir de ce sens du liant que le mot en est venu à désigner le nerf[4]. La *ʿaṣabiyya* est donc un concept tribal, désignant originellement les liens de solidarité agnatiques. C'est dans ce sens qu'il est utilisé par les historiens arabes, pour désigner les liens de solidarité, à la fois entre les membres d'un clan, et celui entre différents clans, ainsi que la puissance

1 Al-Buḥturī (poète abbasside, m. 284 / 897), je traduis (poème en ligne sur www.hindawi.org, consulté le 13/12/2024).

2 Le même Ibn Manzūr définit ainsi *ʿaṣaba* à la suite : « les proches du côté du père ».

3 Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, édition en ligne, p. 2966.

4 M.-H. Benkheira, « Diététique et civilisation chez Ibn Khaldoun », *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, 55, 2006, p. 82-87.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-015

de la multiplicité qui s'exprime à travers un individu[5]. La *ʿaṣabiyya* est donc le lien d'immanence au sein d'une multiplicité d'éléments hétérogènes qui se coalisent pour former une unité à un niveau supérieur, porteuse de la puissance de cette multiplicité ainsi assemblée. Ibn Khaldûn parle, dans les *ʿIbar*, d'une *ʿaṣabiyya* naturelle, qui persiste même après l'oubli de la *ʿaṣabiyya* d'origine :

> Il ne reste que la solidarité naturelle du clan (*al-ʿaṣabiyya l-ṭabīʿiyya*), qui n'a pas disparu et qui consiste à défendre (*bi-ʿizzat ʿalā*) son proche et son frère au combat et en cas d'agression[6].

La solidarité clanique naturelle est d'abord négative, elle s'exprime dans le fait de ne pas supporter de voir son proche, le membre de son clan, souffrir au combat. Elle trouve ensuite une positivité dans la défense face à une attaque. La solidarité clanique développée, qu'Ibn Khaldûn nomme tout simplement *ʿaṣabiyya*, permet l'initiative de l'attaque et la ferveur au combat, et est à l'origine de la fondation des États dynastiques. On retrouve ici le sens de « naturel » exprimé plus haut. Le fait que la *ʿaṣabiyya* soit naturelle, implique qu'elle ait son propre mode de croissance téléologique et puisse, sous certaines conditions, actualiser un ensemble de virtualités, liées à la cohésion, au commandement et à la domination. Rappelons en effet qu'une multiplicité ne peut pas trouver sa cohésion de manière spontanée. Ainsi, même si la *ʿaṣabiyya* est une cohésion, celle-ci s'organise autour d'un principe directeur. Or, en politique, le principe directeur est une forme de domination. La *ʿaṣabiyya* a un fondement

---

5 L'usage du concept de *ʿaṣabiyya* chez les historiens qui précèdent Ibn Khaldûn requerrait une étude à part entière. On peut citer à titre d'exemple Ibn al-Aṯīr lorsqu'il évoque le conflit autour du gouvernorat de l'Iraq lors du Règne du calife omeyyade Marwan II : « Les Mudarites (tribus du nord) se rallièrent à al-Naḍr par solidarité tribale (*ʿasabiyya*) avec Marwān, car celui-ci réclamait vengeance pour le sang d'al-Walīd, dont la mère était une Qaysite de Muḍar. Quant aux Yéménites, ils se rallièrent à Ibn ʿUmar par solidarité tribale (*ʿaṣabiyya*), car ils avaient soutenu Yazīd lors du meurtre d'al-Walīd, au moment où Khālid al-Qasrī fut livré à Yūsuf (ibn ʿUmar) qui le fit exécuter » (*al-Kāmil fī al-Tārīḫ*, vol. 4, p. 341). Ibn al-Aṯīr emploie également ce terme pour évoquer la puissance de la multiplicité qui s'exprime à travers un de ses éléments, soit la puissance du social à travers un individu, comme dans cet exemple à propos du juriste Ḍiyāʾ al-Dīn ʿĪsā al-Hakkārī, compagnon de Ṣalaḥ al-Dīn (Saladin) : « Il était l'un des notables parmi les émirs de son armée, et l'un des anciens membres des Asadiyya. Il était juriste, soldat, courageux, généreux, jouissant d'une forte solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) et d'un grand sens de l'honneur (*murūʾa*) » (Ibid., vol. 10, p. 77).

6 Cette phrase est traduite en anglais par T. Khalidi dans *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 228, mais avec un contresens, traduisant *bi-ʿizza ʿalā* par « domination ». Je remercie Makram Abbès pour ses indications sur ce sens particulier.

naturel, mais est stimulée par l'imaginaire et peut résulter d'une généalogie artificielle[7]. Alors même que, selon une représentation courante dans la tradition islamique, l'islam s'est érigé contre les anciennes solidarités claniques, Ibn Khaldûn s'appuie sur un *ḥadīṯ* pour légitimer la *ʿaṣabiyya* :

> C'est ainsi qu'il faut comprendre le sens de sa parole – paix et bénédictions soient sur lui : « apprenez votre lignée de manière à entretenir vos liens de parenté »[8]. Cela signifie qu'on tire bénéfice de la généalogie par cette union qui entraîne nécessairement (*yūǧibu*) un lien de parenté de telle sorte que vous vous entraidiez et que vous en soyez fiers (*ḥattā taqaʿ al-munāṣara wa al-nuʿra*[9]). Ce qui va au-delà n'est pas nécessaire[10]. La généalogie est quelque chose d'imaginaire, qui n'a pas de réalité. Son bénéfice réside dans ce lien et cette union. Si le lien est clair et évident, les âmes sont naturellement portées à cet orgueil comme on l'a vu. Mais si on ne les connaît que par des récits (*ḫabar*) éloignés, l'imagination s'affaiblit et son bénéfice disparaît[11].

Ibn Khaldûn sait parfaitement qu'il fait une interprétation iconoclaste de ce *ḥadīṯ*, puisqu'il cite un autre *ḥadīṯ*, qu'il commente à propos du conflit entre ʿAlī et Muʿāwiya, et qui précisément pointe l'opprobre religieux jeté sur la démesure de l'orgueil clanique et de la filiation ancestrale :

> Dieu vous a délivré de l'arrogance de l'ignorance d'avant l'islam (*al-ǧahīlīyya*) et de la fierté (*faḫr*) de vos ancêtres, vous êtes les fils d'Adam et Adam fut fait de terre[12].

---

7 Voir à ce propos C. Hamès, « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldûn », *L'Homme*, 1987, 27 (102), p. 99-118. A.K. Bennison confirme l'affirmation d'Ibn Khaldûn : « Le point central n'est donc pas que les hommes et les femmes des tribus étaient toujours liés par le sang, mais qu'ils comprenaient et rationalisaient leurs relations sociales en termes de parenté et de généalogie, plutôt qu'en fonction d'autres facteurs tels que le lieu de résidence ou la profession. » (*The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, p. 140). Sur la question des tribus et des lignées arabes, voir l'ensemble de l'ouvrage dirigé par P. Bonté, E. Conte, C. Hamès et A.W. Ould Cheikh (dir.), *Al-Ansâb*, op. cit.

8 Sur le *ḥadīṯ*, voir *The Muqaddimah*, I, note 47 p. 264 ; et *LE*, I, note 4 p. 1322.

9 A. Cheddadi et F. Rosenthal traduisent tous deux *nuʿra* par « sentiment d'attachement », mais cela désigne l'orgueil de l'appartenance clanique.

10 A. Cheddadi : « tout le reste est superflu ». En fait, Ibn Khaldûn parle d'une connaissance scientifique de la généalogie, inutile à la production de liens de solidarité agnatiques.

11 *Muqaddima*, I, p. 229 ; *LE*, I, p. 382.

12 *Ḥadīṯ* cité par Ibn Khaldûn : *Muqaddima*, I, p. 346 ; *LE*, I, p. 489.

L'orgueil clanique semble donc condamné par le Législateur envoyé par Dieu. Toutefois, Ibn Khaldûn, comme on le verra, contextualisera ce *ḥadīṯ* dans la période de la prophétie, le rendant ainsi inopérant pour rendre raison de la période qui suit. Pour l'historien maghrébin, la solidarité clanique ne découle pas mécaniquement des liens agnatiques, mais repose avant tout sur un mécanisme symbolique qui dépend du type d'habitat organisé (*ʿumrān*). La solidarité clanique est ce qui permet la guerre et la conquête au nom de la sauvegarde de son groupe et de l'orgueil clanique. La *ʿaṣabiyya* décrit aussi bien les liens de solidarité à l'intérieur d'un groupe que ce qui conditionne un certain type de gouvernement des hommes[13]. Ibn Khaldûn l'emploie d'ailleurs parfois de manière métonymique pour désigner le clan lui-même, dans la mesure où un clan n'est rien d'autre qu'un ensemble de liens de solidarité qui soudent entre eux des hommes qui *imaginent* partager un ancêtre commun[14]. Cette solidarité permet, pour chaque individu membre d'un groupe, de défendre l'autre comme soi-même :

> En effet, comme nous l'avons vu, la solidarité clanique permet la protection, la défense, le succès des revendications (*muṭālaba*) et toute affaire qui nécessite de se réunir pour la mener à bout[15].

13 La bibliographie qui traite de la *ʿaṣabiyya* est considérable. Sur ce double aspect, comme solidarité interne et agressivité dirigée vers l'extérieur, j'en signalerai deux. Celle du grand écrivain égyptien T. Hussein, qui a fait sa thèse sur Ibn Khaldûn : *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, Pedone, 1917, p. 108-109 : « Deux choses fortifient l'esprit de corps : le respect que les nomades gardent toujours pour la coutume, et leur besoin continuel d'attaque et de défense. On peut donc l'étudier sous deux aspects : son aspect intérieur qui représente les membres de la tribu se groupant autour de l'homme le plus distingué de la famille la plus forte, et lui obéissant en tout ; l'autre qui la représente tout entière portant les armes pour défendre ses enfants, ses femmes, ses biens, et surtout sa réputation. Ces deux aspects de l'esprit de corps se correspondent et doivent se maintenir aussi fortement l'un que l'autre. Car, si l'esprit de corps se relâche à l'intérieur de la tribu, elle se trouve être la proie de guerres intestines. S'il s'affaiblit au dehors, elle est exposée aux attaques de ses ennemis, toujours nombreux et toujours prêts à l'attaquer ». L'autre étude est celle de M.A. al-Jabri, également issue de son travail de thèse : *Fikr Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 165. E. Gellner parle de la cohésion des sociétés segmentaires du Haut-Atlas qui « est maintenue, non par des organismes intérieurs de coercition, mais par une menace extérieure », ce qui relève d'une conception khaldûnienne de la solidarité clanique. Voir E. Gellner, *Les saints de l'Atlas*, op. cit., p. 54.

14 M. al-Jabri avait noté ce double emploi de la *ʿaṣabiyya*, voir *Fikr Ibn Khaldūn*, op. cit, p. 167.

15 *Muqaddima*, I, p. 226 ; *LE*, I, p. 396.

La solidarité clanique permet à un groupe social de persévérer dans son être, dans la mesure où il est soumis à la violence guerrière d'autres groupes. Au contraire, son extinction peut entraîner la disparition de la tribu ou du clan :

> Quand la solidarité clanique disparaît (*inqaraḍat al-ʿaṣabiyya*), la tribu devient incapable de se défendre et de se protéger, encore moins de faire valoir ses exigences (*muṭālaba*), et elle se fait absorber par les autres peuples[16].

Lorsqu'une tribu a perdu sa solidarité clanique, elle n'est plus en mesure d'être conquérante. Seule lui reste la solidarité clanique naturelle, qui ne peut pas disparaître (*al-latī lā tufāriq*), celle qui, comme on l'a vu plus haut, rend insupportable la violence exercée contre un membre du clan[17].

1.2 Le passage de la ruralité à l'urbanité : un *topos* ancien

Ce concept de *ʿaṣabiyya* est bien téléologique en ce qu'il a une fonction politique et historique. La *ʿaṣabiyya* développée avec l'ensemble de ses virtualités est ce qui permet la création des États dynastiques, dans la mesure où elle opère le passage de la bédouinité vers son *telos* (*ġāya*), c'est-à-dire vers la *ḥaḍara*. La transition d'un type d'habitat organisé bédouin, à un autre type, citadin, est bien connue chez Ibn Khaldûn. L'habitat bédouin, rural, est l'ancêtre de l'habitat citadin, les bédouins étant donc supposés primitifs. Cette considération ne semble ni propre Ibn Khaldûn, ni même islamique, ce qui témoigne du fait que la pensée khaldûnienne de la géographie politique appartient à un espace méditerranéen de circulations des tropes de l'Antiquité au Moyen Âge tardif sur les rapports entre la ruralité et la cité, sans que leurs représentations et le souci de leur intelligibilité soient assignables à une origine ethnique ou religieuse spécifique. L'intelligibilité du rapport de la ruralité à la citadinité, en termes d'originarité, témoigne en réalité d'un souci partagé au sein d'un espace

16 *Muqaddima*, I, p. 229 ; *LE*, I, p. 398. A Chedaddi traduit *muṭālaba* par « attaque », Monteil par « expression des droits ». F. Rosenthal me semble le plus proche ici du sens originel en traduisant par « pressing of claims » (*The Muqaddimah*, I, p. 284). L'embarras des traducteurs devant cette notion témoigne des difficultés qu'elle recèle : *muṭalaba* désigne ordinairement la « demande », voire « l'exigence », la « prétention à ». Le *muṭālib* est celui exige ou qui a des prétentions : *al-muṭālib bi-l-ʿarš* est ainsi le « prétendant au trône », *al-muṭālib bi-l-ṯaʾr* est celui qui cherche à se venger. Non seulement l'esprit de corps permet la défense du groupe par le sacrifice individuel au bénéfice du groupe, mais elle est également ce qui permet de faire valoir ses exigences par la violence. Voir C. Molino-Machetto, « Gouverner les hommes », op. cit.

17 *Tārīḫ*, III, p. 3.

intellectuel méditerranéen auquel participe la pensée islamique. Ainsi, dans les *Lois*, Platon fait le récit de l'origine du gouvernement des hommes après le déluge, et décrit trois ordres politiques. Le premier est le plus rustique, celui des montagnes où prédomine l'élevage, le second, celui des vallées où prédomine l'agriculture, tandis que le troisième concerne les cités bâties au milieu des plaines[18]. Les habitants des montagnes sont les seuls à survivre au déluge, et sont décrits comme étant moralement plus sains et moins corrompus au regard de ceux des villes. Il s'agit d'un mythe, et pas d'une observation empirique chez Platon. Il semblerait en effet que la société grecque de la période classique ne connaissait pas de division ville-campagne comme la connaîtront les Grecs de la période hellénistique suivante, et surtout, comme la connaîtront les Romains[19]. Pour Platon, les relations des peuples montagnards sont pacifiques :

> L'étranger d'Athènes : À vrai dire, ce sont aussi la guerre civile et la guerre qui avaient disparu à cette époque, et cela pour plusieurs raisons.
>
> Clinias : Comment cela ?
>
> L'étranger d'Athènes : Tout d'abord, parce que, du fait de leur isolement, les hommes s'aimaient et s'accueillaient avec affection. Ensuite, parce que la nourriture n'était pas une source de conflits. Les animaux de pâturage ne manquaient pas, sauf peut-être au début pour quelques-uns d'entre eux, et bien sûr c'est de cela surtout que les hommes vivaient à cette époque : le lait et la viande ne leur faisaient aucunement défaut. En outre, la chasse leur fournissait une nourriture dont ni la qualité ni la quantité n'étaient à dédaigner. La chose est sûre, ils n'étaient pas dépourvus ni de vêtements, ni de couvertures, ni d'habitations, ni d'ustensiles qui vont ou non sur le feu[20].

Ce qu'on retrouvera chez Ibn Khaldûn, c'est la manière de décrire la simplicité des habitants des campagnes. La grande différence réside dans l'origine du conflit et de la guerre : elle est économique pour Platon, elle est anthropologique pour Ibn Khaldûn, ancrée dans la socialisation tribale[21]. L'affaiblissement

18 Platon, *Les Lois*, livre III, 676a-682e, je m'appuie sur la traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau dans Platon, *Les Lois*, *Livres I à VI*, Paris, GF, 2006, p. 162-185.

19 R. Osborne, *Classical Landscapes with Figures : The Ancient Greek City and its Countryside*, London, Georges Philip, 1987, p. 193.

20 Platon, *Les Lois*, 678e-679a, op. cit., p. 167.

21 La guerre est affaire de Cités pour Platon, pas de sociétés rurales, on le voit non seulement dans l'exemple cité des *Lois* mais aussi en *République*, II, 373e (La *République*, op. cit., p. 146-147).

des cités par le luxe est un *topos* de la philosophie politique grecque. Les habitants des montagnes sont dépourvus de « ce qu'on invente pour mutuellement se nuire »[22], ils reçoivent une « éducation dure, propre à former des pâtres bien robustes »[23]. Chez Xénophon, l'agriculture apprend l'entraide[24], tandis qu'Aristote affirme que « le peuple le meilleur c'est celui des paysans »[25]. Varron, auteur romain du Ier siècle avant J.-C., écrivait ainsi dans un célèbre texte sur l'économie rurale :

> L'existence humaine a deux modes (…) la vie des champs et celle des cités. La vie champêtre est de beaucoup la plus ancienne. Longtemps avant qu'il y eût des villes, les campagnes avaient des habitants. Pour la Grèce, suivant la tradition, la plus ancienne des cités est Thèbes, fondée en Béotie par le roi Ogyges[26]. Pour la campagne romaine, c'est Rome, création du roi Romulus (…). Or, en admettant que Thèbes soit antérieure au cataclysme d'Ogyges, on ne saurait cependant faire remonter à plus de deux mille ans la fondation de cette ville. Maintenant, rapprochez cette date de celle où l'on a commencé à cultiver les champs, où les hommes n'avaient d'autres demeures que des cabanes et des chaumières, ne sachant ce que c'était que portes ni que murailles : il s'établit une antériorité presque immémoriale de l'habitation agricole sur l'habitation urbaine. Et il n'y a pas là de quoi surprendre : la nature nous a donné les campagnes, c'est l'art qui a construit les villes[27].

Varron distinguait empiriquement deux formes de vie : une vie rurale et une vie urbaine, les campagnes étant antérieures aux villes, et considérées comme plus naturelles. Les sources antiques ne manquent pas qui opposent à la vie urbaine, critiquée pour son luxe et son superflu, une vie rurale tenue pour plus morale. Il ne s'agit pas de dire qu'Ibn Khaldûn n'a rien inventé, mais de comprendre qu'il développe un type de rationalité qui agence des *topos* qui circulaient depuis longtemps. La bipartition de la vie humaine entre ruralité et urbanité est un constat empirique partagé chez beaucoup d'auteurs qui ont vécu

22 Platon, *Les Lois*, 677b, op. cit., p. 163.

23 Platon, *Les Lois*, 695a, op. cit., p. 200-201.

24 Xénophon, *L'économique*, chap. V (14), tr. Eugène Talbot, disponible en ligne sur Remacle .org.

25 Aristote, *Les politiques*, VI, 4, 1318 b, op. cit., p. 424.

26 Roi mythique de Béotie et fondateur de Thèbes, sous le règne duquel aurait eu lieu le déluge primordial dans la mythologie grecque.

27 Varron, *De l'agriculture*, livre III, chap. 1, dans *Les agronomes latins. Caton, Varron, Columelle, Palladius*, publié sous la direction de M. Nisard, Paris, Librairie Firmin Didot, 1864, p. 129.

sur un territoire divisé entre des centres urbains géographiquement séparés, bien qu'économiquement dépendants, des campagnes environnantes, ce qui a vraisemblablement été le cas du bassin méditerranéen à partir de l'époque hellénistique. Faire de la ruralité l'origine de l'urbanité, et, finalement, de la vie sédentaire un progrès par rapport à la vie nomade, est également un *topos* de l'anthropologie historique européenne qui perdure jusqu'à aujourd'hui, et qui reste à manier avec précaution[28].

1.3 Les Bédouins d'Ibn Khaldûn : une construction littéraire ?

L'historiographie d'Ibn Khaldûn repose sur une compréhension du pouvoir, comme circulant entre les marges tribales bédouines (les sociétés bédouines, *al-ʿumrān al-badawī*, qui sont des sociétés tribales non étatiques) et le centre de la dynastie, *al-dawla*, l'État. C'est par l'État que se développe la société urbaine (*al-ʿumrān al-ḥaḍarī*, sociétés urbaines, étatiques, sédentaires). Les Bédouins, aux marges des États et des villes, constituent, pour le pouvoir central, autant une main-d'œuvre militaire et une protection des frontières de la dynastie[29], que la menace, omniprésente, de l'effondrement (*inhiyār*) et du déclin (*inḥiṭāt*). La vision qu'Ibn Khaldûn déploie des Bédouins, et plus spécifiquement des Arabes, n'est pas fondée sur une observation « sociologique »[30]. Elle est pour partie empirique, distinguant un mode de vie rural différent de la citadinité, comme tout un chacun pouvait le constater, et pour partie construite sur une littérature antérieure[31]. Jean-Pierre Van Staëvel a ainsi émis de sérieux doutes sur la vision khaldûnienne des débuts de l'almohadisme, et celle de la supposée appartenance à une famille moyenne de son fondateur, Ibn Tūmart, ainsi

28 Pour une critique de ce *topos*, voir l'introduction de J. Scott à son *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La découverte, 2019, p. 17-51.

29 Comme l'a montré D. Valérian dans son travail sur les frontières au Maghreb médiéval. Voir Id., « Frontières et territoire dans le Maghreb de la fin du Moyen Âge : les marches occidentales du sultanat hafside », dans *Correspondances* (*Tunis*), 73, 2003, p. 3-8.

30 M. al-Raḥmūnī a montré qu'Ibn Khaldûn abordait la société bédouine de manière extrêmement superficielle dans son œuvre (« Fī l-ʿalāqa bayna mafhūm al-ǧāhiliyya al-qurʾānī wa mafhūm al-badāwa al-ḫaldūnī », op. cit., p. 91) pour finalement élaborer une historiographie sur les ruines de la civilisation détruite par les Bédouins (Ibid., p. 95). Voir également S. Leder, « The Arabs of Ibn Khaldûn », op. cit., p. 64. On trouve un petit article instructif de C. Cahen, qui questionne la manière dont l'historiographie contemporaine doit traiter la question du nomadisme dans l'islam dans « Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen Âge », dans Id., *Les peuples musulmans dans l'islam médiéval*, Damas, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 1977, p. 423-437.

31 Pour une vision plus développée de cette idée, voir C. Molino-Machetto, « Marges tribales, figures du Bédouin », op. cit.

dénué de pouvoir social fort[32]. Cette vision a pourtant infusé l'historiographie contemporaine qui a voulu voir dans la réussite almohade un mouvement religieux, diffusé avec succès au sein d'une société tribale segmentaire à l'origine d'un empire. Il n'est pas certain que la tribu des Maṣmūda des montagnes fut organisée de manière segmentaire, et peu probable qu'Ibn Tūmart ait été issu d'une lignée si ordinaire que le prétend Ibn Khaldûn[33]. Comme l'a montré Peter Webb dans son étude magistrale sur la construction de la figure des Bédouins dans la littérature arabe médiévale, en lien avec la constitution progressive d'une identité arabe, les chroniqueurs des premiers siècles de l'islam insistent sur leur origine arabe, et la généalogie tribale fonctionne comme témoin des glorieuses conquêtes de leurs ancêtres[34]. Cette ambivalence dans la littérature médiévale n'est pas uniquement ethnique, elle caractérise aussi la géographie, c'est-à-dire les lieux de l'habitat bédouin[35]. On retrouve dès l'origine l'ambivalence de la figure des Bédouins dont héritera Ibn Khaldûn : loués pour leurs qualités guerrières, moqués pour leur absence de métriopathie, admirés pour leur courage, honnis pour leur incivilité. Ibn Khaldûn évoque ainsi le contraste entre la fierté bédouine de vivre dans le désert et la perception qu'en ont les citadins en citant ces vers :

> Celui qui aime la vie citadine (*fa-man takun al-ḥaḍāra aʿǧabathu*), que penserait-il de nous, hommes du désert[36] ?

32 *Muqaddima*, I, p. 215 ; *LE*, I, p. 388. J.-P. Van Staëvel, « La foi peut-elle soulever les montagnes ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, p. 49-76.

33 Le cas almohade montre la complexité de la formation d'un État. L'analyse de cette formation n'implique pas seulement celle des rapports entre deux formes d'organisation sociale, la tribu – supposée segmentaire – et l'État, mais aussi celle des ruptures et continuités avec les anciennes structures de pouvoir, ainsi que celle de l'ensemble des ressources, tant symboliques que matérielles, qui vont servir à la légitimation des nouveaux souverains. Voir M. Fierro, « Le mahdi Ibn Tûmart », op. cit. ; M. Ghouirgate, *L'ordre almohade*, op. cit., en particulier le chap. 1 : « Le précédent almoravide : rupture ou continuité ? », p. 35-102 ; et P.S. Khoury, et J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation*, op. cit. Sur la manière dont la théorie khaldûnienne a été appliquée à l'histoire almohade, voir P. Buresi, « Violence and Warfare in Medieval Western Islam », *History and Anthropology*, 2022, p. 1-22.

34 P. Webb, *Imagining the Arabs,* op. cit., p. 294.

35 Voir la manière dont M. Balda-Tillier a analysé cette ambivalence dans la littérature médiévale sur les montagnes dans « Entre ciel et terre : la montagne dans l'imaginaire littéraire arabe médiéval », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, 33-48.

36 *Tārīḫ*, VI, p. 5 ; *LE*, II, p. 6. Les éditions semblent donner *faman taraka al-ḥaḍāra*, au lieu de *faman takun al-ḥaḍāra*. Le poème est en effet de al-Quṭāmī al-Taġlibī, on le trouve facilement en ligne (voir https://poetsgate.com/poem.php?pm=82528 ; consulté le 6/01/2025). L'édition de K. Shahāda explique qu'un manuscrit tunisien donne *takun* au lieu de *taraka* (vol. VI, p. 5, note 2). Ma traduction diffère fortement de celle d'A. Cheddadi, que je ne

Il cite ensuite des vers d'al-Mutanabbi :

> Ils terrifiaient les rois, du fait qu'ils étaient bédouins et que poussent les plantes aquatiques dans l'eau[37].

L'image de la plante aquatique renvoie à la capacité bédouine à s'adapter à toutes circonstances, et à continuer à croître malgré des conditions hostiles, ce qui causait la crainte des rois qui échouaient à les soumettre. Hors de la zone d'influence des États, ils ne se soumettent pas à l'impôt et au gouvernement, disposition incompatible avec le développement de l'habitat organisé (*ʿumrān*)[38]. Guerriers aguerris et courageux[39], ils sont incapables de fonder une dynastie. Ils sont même incapables du degré minimum de la civilisation, le bâti et l'habitat[40]. Ibn Khaldûn a fondé à partir de ces idées sa célèbre critique des invasions hilaliennes comme une nuée de sauterelles[41], censée fournir le socle empirique de sa thèse sur l'incapacité des Arabes à fonder un État dynastique[42].

---

comprends pas (« Qui donc aimerait le mode de vie citadin ? Et quel homme du désert se laisserait-il faiblir ? »).

37 Ibid. Je m'écarte aussi fortement de la traduction d'A. Cheddadi. Le vers est tiré du poème d'al-Mutanabbi « taḏakkartu mā bayna al-ʿUḏayb wa Bāriq » (« Je me suis souvenu de ce qu'il y a entre al-ʿUḏayb et Bāriq »). Il est consultable en ligne : https://www.aldiwan.net/poem9734.html#google_vignette (consulté le 06/01/2025).

38 *Muqaddima*, I, p. 247 ; *LE*, p. 411.

39 « La bédouinité est la cause du courage » (*al-badāwa sabab fī l-shaǧāʿa*). *Muqaddima*, I, p. 224 ; *LE*, p. 395. Cette thématique du courage associé aux Bédouins est un lieu commun qu'on retrouve notamment chez al-Jahiz et Ibn Ǧubayr : voir M. Balda, « Le Bédouin face au citadin dans la *Riḥla* d'Ibn Ǧubayr : portrait d'une civilisation urbaine », *Bulletin d'études orientales*, 55, 2003, p. 15.

40 « Les pierres, par exemple, ne leur servent que comme points d'appui pour leurs marmites : ils vont les prendre dans les édifices, qu'ils dévastent dans ce but ». *Muqaddima*, I, p. 247 ; *LE*, p. 411.

41 Tārīḫ, VI, p. 16 ; *LE*, II, p. 24.

42 « La nature des Arabes les éloigne de l'art de gouverner », *Muqaddima*, I, p. 252 ; *LE*, I, p. 414. La question de savoir comment qualifier l'arrivée des hilaliens au Maghreb à la fin du Xe siècle, ainsi que ses conséquences, a fait l'objet d'un long débat dans l'historiographie du Maghreb médiéval depuis les années 1960. Ibn Khaldûn a, très probablement, largement surestimé l'importance des « invasions » hilaliennes. Dans une étude qui fait le point sur la question, Gerald Schuster confirme la critique de la thèse d'Ibn Khaldûn : le terme d' « invasions » pose problème, bien que, faute de mieux, Schuster choisisse de le conserver (G. Schuster, *Die Beduin in der Vorgeschichte Tunisiens*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2006, p. 50 sq.,). Pour une synthèse en français de ces discussions, voir P. Senac et P. Cressier, Histoire du Maghreb, viie-xie siècle, Paris, Armand Colin, 2012, p. 108-120 (chapitre 10) ; ainsi que P. Buresi et M. Ghouirgate, Histoire du Maghreb médiéval, xie-xve siècle, Paris, Armand Colin, 2021, p. 81-92.

La bédouinité est le point de départ, primitif, de l'État, son antériorité chronologique (empirique) et logique (par le concept de *ʿaṣabiyya*, d'esprit de corps). Pour que ce point de départ soit l'antériorité chronologique et logique de l'État, il faut qu'il contienne, dès le départ, des virtualités qui se développeront sous forme d'État. Or, ces virtualités doivent être ambivalentes : elles doivent contenir à la fois la condition de possibilité du développement de l'État et celle de son effondrement pour l'inscrire dans une dynamique proprement temporelle. Le concept, qui porte en lui ces virtualités antagonistes et dynamiques, donc dialectiques, est celui de *ʿaṣabiyya* : force motrice de l'histoire qui, par le même mouvement qui en fait un moteur de l'histoire, à savoir la possibilité de la violence, emporte avec lui la possibilité de l'effondrement. C'est pourquoi les caractéristiques ambivalentes de la bédouinité, que relève Ibn Khaldûn dans la littérature, conviennent parfaitement à l'élaboration du concept d'État.

1.4 Conclusion

Ainsi, certaines des observations d'Ibn Khaldûn sur la *badāwa* s'inscrivent non seulement dans une tradition littéraire arabe, mais aussi dans une histoire plus large, peut-être méditerranéenne, au sein de laquelle circule l'idée que la campagne est à l'origine de la ville, et que ses habitants sont plus vertueux que ceux des cités[43]. Certes, Ibn Khaldûn développe une pensée originale des rapports entre bédouinité et citadinité ; mais elle doit être resituée dans sa propre histoire intellectuelle, afin qu'on en saisisse la pluralité et l'ancrage, plutôt que de la réduire au mythème d'un « génie » isolé, produisant ses concepts dans une improbable insularité intellectuelle[44].

La bédouinité, chez Ibn Khaldûn, renvoie tout à la fois au principe dominant de la filiation, à un type de fonctionnement du pouvoir et à un mode de production. Dépendantes des conditions naturelles (climat, relief), les sociétés bédouines tentent d'occuper un territoire de manière à assurer leur reproduction. Ce qui définit la « bédouinité » c'est d'abord une géographie : les sociétés

43 Sur l'origine méditerranéenne de ce *topos*, voir J. Caro Baroja, « The City and the Country : Reflexions on some Ancient Commonplaces », *in* J.A. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean countrymen : Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Westport, Greenwood Press, 1977, p. 27-40.

44 A. Black affirme que le concept de *badāwa*, tel qu'utilisé par Ibn Khaldûn, est une anticipation du communisme primitif de Marx, dans un passage dans lequel il discute pêle-mêle d'Ibn Khaldûn, de Machiavel, d'Adam Smith, de Hegel, de Marx et de Max Weber. Voir A. Black, *The West and Islam*, op. cit., p. 107-110. On voit qu'il s'agit en réalité davantage du réinvestissement d'un *topos* familier et répandu dans tout le bassin méditerranéen.

bédouines occupent les steppes arides et semi-désertiques et les montagnes, tandis que les sociétés urbaines occupent les terres plus fertiles[45], permettant une accumulation et un réinvestissement des richesses. C'est ensuite un certain mode de production qui entraîne une économie de subsistance impliquant des conditions de vie rudes[46]. C'est enfin un certain type de lien social, la solidarité clanique, et qui prend place dans une économie de la violence propre à ce type de société dans la vision déployée par l'historien maghrébin[47]. C'est au sein de ce contexte qu'Ibn Khaldûn va chercher à penser la catégorie politico-historiographique de *dawla*, car, comme nous allons le voir, ce n'est pas la vie rurale qu'il cherche à comprendre, mais la *dawla*, l'État dynastique.

2 La *dawla* : un État prémoderne ?

> Qui règne en roi, quand les lames ont soif et râlent,
> Quand chaque bec a faim de sa viande à l'étal ?
> Fussè-je eau, les tyrans se laisseraient mourir,
> Fussè-je un songe, qu'ils ne voudraient plus dormir[48].

2.1 Les structures de pouvoir centralisé dans l'islam médiéval : des États ?

Le problème de la constitution de l'État dans les territoires islamiques est double. Il est d'une part historiographique et concerne la manière dont les États islamiques se sont diversement constitués et structurés. D'autre part, il concerne la manière dont les penseurs musulmans, et Ibn Khaldûn en particulier, ont pensé l'État. Sauf à considérer que les penseurs médiévaux ont développé des outils conceptuels adéquats pour penser leur temps, les deux problèmes ne se recoupent pas entièrement. Il existe une littérature moderne et contemporaine pléthorique sur les origines et les fondements de l'État moderne, tant d'un point de vue historiographique que conceptuel, qu'il est impossible ici de passer en revue. La légitimité même du concept d'État, ap-

45 M. Talbi, « Ibn Ḥaldūn et le sens de l'histoire », op. cit., p. 64-65.

46 *Muqaddima*, I, p. 193 ; *LE*, I, p. 371. Voir à ce propos M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, op. cit., p. 193-201.

47 *Muqaddima*, I, p. 205 ; *LE*, I, p. 380-381.

48 Al-Mutanabbī, trad. Patrick Mégarbané et Hoa Hoï Vuong dans *Le livre des sabres*, Arles, Actes Sud, 2012, p. 41.

pliqué à l'ère prémoderne, notamment à l'air islamique, a pu être remise en question. Si on part de la définition de l'État moderne, il est probable qu'on aura du mal à l'appliquer à l'ère prémoderne. Le concept moderne de souveraineté, comme puissance publique dont le pouvoir suprême s'exerce sur un territoire, qui ne connaît que des égaux en dehors de ce territoire, et qui jouit d'une légitimité populaire démocratique, n'a aucune chance de trouver une application adéquate pour définir les structures de pouvoir politique prémodernes[49].

Ces structures de pouvoir, en islam, ont souvent été appréhendées à travers des concepts généraux, comme celui de « despotisme oriental » popularisé par le marxisme, qui n'étaient pas formés à partir d'une étude historiographique précise de ce qu'ils étaient censés décrire[50]. Dans l'introduction générale de sa récente somme, *Harems et Sultans*, Jocelyne Dakhlia montre que la catégorie de despotisme oriental a d'abord été associée à une hypersexualisation des souverains dans l'islam. Cette hubris du pouvoir islamique est typique d'une construction orientaliste qui, dans sa fabrique d'une altérité, cherchait à dessiner les contours du pouvoir nu du prince, réduit à l'exercice patriarcal de la violence et des plaisirs de la chair[51]. Dans un livre récent, Marina Rustow a fait, quant à elle, le point sur ce qui peut constituer un État prémoderne, et légitime l'appellation « État » pour désigner les structures de pouvoir islamiques prémodernes, à partir d'une analyse de la conservation des archives de l'État fatimide dans le grenier d'une synagogue du Caire (la fameuse Guéniza). Partant d'une définition weberienne de l'État patrimonial, elle expose un ensemble de caractéristiques du fonctionnement du pouvoir fatimide, qu'elle estime pouvoir s'appliquer à d'autres États islamiques prémodernes[52]. En plus d'importantes élaborations théoriques sur la notion d'État, l'apport essentiel du livre de Marina Rustow est de montrer qu'il y a eu un souci de l'archive dans les États islamiques (à partir de l'exemple des Fatimides), qui a été sous-estimé, autant pour des raisons pratiques de connaissance et d'accès à ces archives, que par négligence de leur importance en raison de préjugés sur le fonctionnement du pouvoir « oriental ». Le pouvoir islamique ne s'est pas épuisé dans ses fonc-

49 Sur l'État moderne et le concept de souveraineté, voir Olivier Beaud, *La puissance de l'État*, Paris, 1994, P.U.F., p. 25 notamment sur la définition de la souveraineté. En plus concis, voir du même auteur son article « Souveraineté » dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1996, p. 735-742.

50 Sur la critique de la notion de despotisme oriental appliquée aux États islamiques prémodernes, voir M. Rustow, *The Lost Archive : Traces of a Caliphate in Cairo synagogue*, Princeton, Princeton University Press, 2020, p. 424-432.

51 J. Dakhlia, *Harems et sultans*, op. cit., vol. 1, p. 9 sq.

52 M. Rustow, *The Lost Archive*, op. cit., p. 103-106.

tions répressives de violence ni ne se réduisait au prélèvement de l'impôt[53]. Dans les lectures contemporaines d'Ibn Khaldûn, il est presque ironique de constater qu'il est tantôt mobilisé comme le penseur du déclin du Maghreb, voire de l'islam en général – dans un cadre de pensée qui assume la supériorité de la domination européenne –, et tantôt comme un penseur nomade, porteur au contraire d'une charge anarchiste, censée fonder une anthropologie de la résistance à l'État[54]. Dans les deux cas, il est utilisé comme penseur contre l'État, représentant d'un imaginaire, peut-être un peu exotique, de la pensée nomade ingouvernable.

Parler d'un État implique le souci de la persistance dans son être d'une structure de pouvoir, par-delà les personnes physiques qui l'incarnent. Or, si on a souvent insisté sur la personnalisation du pouvoir islamique, on n'a peut-être pas assez souligné le souci institutionnel pour la pérennité de la structure politique, qui légitime le qualificatif d'État, fût-ce un État prémoderne. Ibn Khaldûn lui-même note l'importance de la structure impersonnelle de l'État. Cette question ne concerne pas seulement cette structure, mais aussi le rapport entre un prince et ceux sur qui il exerce son autorité.

2.2 Peuple du prince et troupeau du pasteur

Le terme le plus fréquemment employé pour désigner la population soumise au pouvoir temporel du prince est *raʿiyya*. Il peut signifier littéralement un « troupeau », mais est fréquemment employé dans un cadre politique pour désigner ceux qui sont soumis au pouvoir du prince. La traduction par « sujets » est possible, mais ne rend ni le singulier de *raʿiyya* ni l'étymologie pastorale.

---

53 Une des grandes limites des études de G. Martinez-Gros sur les empires islamiques, vient de sa définition minimale de l'État par le prélèvement de l'impôt, qui réhabilite implicitement le mythe du despotisme oriental critiqué par M. Rustow. Le prélèvement de l'impôt n'est qu'une des fonctions du processus de prélèvement et de redistribution. Voir G. Martinez-Gros, *L'empire islamique*, op. cit., p. 59 et *De l'autre côté des croisades. L'Islam entre croisés et Mongols*, Paris, Passés composés, 2019, p. 22.

54 J'ai étudié l'usage d'Ibn Khaldûn par Deleuze et Guattari dans C. Molino-Machetto, « Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État », op. cit. Pour d'autres usages anarchistes, voir J.C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013, p. 44, 361 et 423. Du même auteur voir *Homo Domesticus*, op. cit., p. 142. À travers ce qui s'apparente à des contresens, J. Goody mobilise, quant à lui, des références à Ibn Khaldûn pour critiquer des thèses eurocentristes : voir *Le vol de l'histoire*, op. cit., p. 16 (il parle de la valorisation de l'Orient vis-à-vis de l'Occident de la part d'Ibn Khaldûn, sans voir qu'Ibn Khaldûn évoque l'Occident musulman, donc le Maghreb et non l'Europe) et p. 257 (il y reprend le cliché de la démocratie tribale, en convoquant Ibn Khaldûn pour critiquer le préjugé d'une origine grecque de la démocratie).

L'analogie du prince et du pasteur est là aussi courante. *Raʿā* signifie faire paître, surveiller et protéger. Le *Lisān al-ʿarab* rapporte une parole de ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭab, qui emploie la forme III de *raʿā* (*rāʿā*) : « empêche de force le voleur, et ne le ménage pas (*warriʿ al-liṣṣ wa lā turāʿīhi*) »[55]. Le terme semble donc renvoyer, en premier lieu, au fait de faire paître, et, en second lieu, à la double idée d'une surveillance et d'une protection, sans impliquer la force coercitive. On verra plus loin qu'Ibn Khaldûn réserve l'usage de la force pour la royauté, comprenant le gouvernement tribal comme une simple direction (*riʾāsa*) sans contrainte. Il ne faut toutefois pas se laisser tromper par l'étymologie pastorale du terme, qui n'implique pas que son usage atteste à chaque fois d'une représentation pastorale du pouvoir du prince. Traduire par troupeau ancrerait davantage que ne le fait Ibn Khaldûn le pouvoir du prince dans une logique pastorale de surveillance et de protection sans usage de la force.

Comment le traduire alors ? On peut trouver la traduction par peuple trompeuse, dans la mesure où la notion de peuple charrie toujours avec elle une double acception, la totalité d'un côté, la masse laborieuse de l'autre. Or, la pensée politique arabe prémoderne ne désigne pas le peuple en ce sens, préférant distinguer l'élite (*ḫāṣṣa*) de la masse (*ʿāmma*). Le terme de peuple a été jusque-là réservé pour traduire *umma*, qui me semble moins courir le risque d'un contresens politique lorsqu'il désigne des communautés humaines élargies. De plus, la notion par laquelle les Arabes ont traduit le *dèmos* grec est celle *ǧamāʿa* ; la démocratie se dit ainsi *al-madīna al-ǧamāʿiyya* (litt. la « cité collective »)[56]. La notion de multitude a, quant à elle, été mise en lumière ces dernières décennies par la philosophie politique contemporaine, qui, souvent partant de Spinoza, a cherché à subvertir tout à la fois le citoyen et le peuple d'un côté – considérés comme étant des catégories bourgeoises inappropriées pour saisir le sujet des expériences révolutionnaires et des démocraties directes – et le prolétariat de l'autre, consacrant ainsi, dans une certaine mesure, l'échec du marxisme[57]. Cette notion permettrait de saisir ainsi la puissance de la multiplicité – propice à se retourner contre l'ordre établi – sans qu'une représentation pleinement unifiée de cette multiplicité puisse en capturer la force. La notion de *raʿiyya* est

55 Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, p. 1678, édition en ligne.

56 Voir F.M. Najjar, « Democracy in Islamic Political Philosophy », *Studia Islamica*, 51, 1980, p. 107-122 (en particulier p. 110-111).

57 A. Negri a popularisé cette interprétation de Spinoza dans *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, P.U.F., 1982. L'idée fondamentale d'A. Negri est que le concept spinozien de multitude possède une puissance spontanée qui n'a pas besoin de l'intermédiaire du pouvoir pour assurer sa cohésion. Cette idée a été par la suite reprise par A. Negri et M. Hardt dans *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La découverte, 2004.

étrangère à ce rapport subversif à l'État et au pouvoir. Toutefois, il y a un usage médiéval latin du terme de *multitudo*, que Michel Sennelart analyse ainsi chez Thomas d'Aquin :

> En dépit de leur tendance naturelle à s'assembler, les hommes ne sont pas capables de se diriger eux-mêmes collectivement. Chacun considérant son intérêt propre, la multitude s'éparpillerait en divers sens sans une force directrice qui oriente son action vers le bien commun. C'est à travers la recherche du bien commun que la multitude dispersée s'organise réellement en société. Autrement dit, le bien commun, loin d'être un idéal, est la condition même de la vie sociale. Fiction morale, certes, dans la mesure où chacun doit agir, dans son domaine particulier, comme si tous poursuivaient le même but, mais à laquelle le roi confère une vertu dynamique. Il est, au sens fort, l'agent d'une cohésion qui se dissoudrait s'il ne la maintenait en acte par sa volonté[58].

La multitude a donc une unité fragile, provisoire, conférée par le pouvoir royal, qui assure le bien commun comme force directrice. Il me semble qu'on se trouve ici assez proche de ce que les auteurs arabes du Moyen Âge entendaient par *raʿiyya*, tout en étant assez loin des interprétations contemporaines citées plus haut. Toutefois, la notion de multitude permet de traduire parfois *ǧumhūr*, dans un contexte que Makram Abbès a qualifié d'ontothéologique[59]. La traduction de *raʿiyya* par sujets individualise le rapport de la souveraineté à la multiplicité sur laquelle il a autorité, dans un contexte prémoderne dans lequel la nation n'existe pas, et dans lequel le pouvoir s'épuise dans une relation effective entre une autorité et ceux qui s'y soumettent, par la médiation d'institutions qu'ils respectent et suivent (on n'est pas un sujet abbasside en dehors d'une relation effective aux institutions abbassides). C'est toutefois cette traduction qui est la plus couramment employée, faute de disposer d'une notion véritablement transversale entre le pastorat et le politique. Makram Abbès traduit cette notion parfois par « population », parfois par « sujets », expliquant par ailleurs l'origine pastorale du terme[60]. Si cette traduction s'adapte à un contexte dans lequel al-Māwardī parle du pouvoir du prince sur ceux qu'il gouverne, elle devient difficile à manier chez Ibn Khaldûn pour la raison que nous allons voir en citant ce texte, pour lequel je choisis de rendre le terme par peuple :

---

58 M. Senellart, *Les arts de gouverner*, op. cit., p. 164-165. Voir la note 1 p. 165 sur la notion de *multitudo* chez les théologiens chrétiens.

59 M. Abbès, « Le statut de la raison pratique chez Avempace », *Arabic Sciences and Philosophy*, 21, 2011, p. 85-109 (voir p. 91 sur la notion de *ǧumhūr*).

60 Al-Māwardī, *De l'éthique du prince*, op. cit., p. 373-374, voir notamment la note 7 p. 374.

> Sache que l'intérêt général du peuple (*raʿiyya*) vis-à-vis du pouvoir du prince (*al-sulṭān*), ne réside pas dans sa propre personne (*fī ḏātihi*), ni dans son corps (*fī ǧismihi*) à travers la beauté de sa figure extérieure (*ḥusn šaklihi*), celle des traits de son visage, ni dans la taille imposante de son corps, l'étendue de son savoir, l'excellence de son écriture et l'acuité de son esprit. Son intérêt général (*maṣlaḥa*) vis-à-vis du pouvoir du prince réside dans sa relation (*iḍāfa*) avec lui. La royauté (*mulk*) et le prince (*sulṭān*) relèvent des choses relationnelles, c'est-à-dire d'un rapport entre deux termes. Dans sa réalité, le pouvoir du prince (*sulṭān*) consiste à régner sur le peuple (*mālik li-l-raʿiyya*) et à s'occuper de leurs affaires (*qāʾim bi-umūrihim ʿalayhim*). Le prince (*sulṭān*) [est prince] par son peuple, et le peuple [est peuple] par son prince. L'attribut qui résulte de cette relation de [la relation du prince au peuple] est ce qu'on nomme la maîtrise (*mulka*), qui consiste à régner [sur le peuple]. Si la maîtrise et tout ce qui s'ensuit relève de l'excellence, le but du pouvoir du prince (*sulṭān*) est alors atteint de la manière la plus accomplie qui soit. En effet, si ce pouvoir est bon et vertueux (*ṣāliḥ*), il représente l'intérêt général [du peuple], tandis que s'il est mauvais et oppressif, il lui nuit et cause leur perte[61].

Ce texte tente de définir la relation entre le pouvoir du prince et le peuple ou la multitude sur laquelle il s'exerce. Ici, traduire par « sujets » impliquerait que les sujets ne sont sujets que dans leur relation à un prince, qui lui-même n'est prince que dans sa relation à eux. Toutefois, l'individualisation inhérente au concept de subjectivité impliquerait une individualisation de l'effet du processus de subjectivation, c'est-à-dire que chacun soit sujet individuel par la relation au prince. Or, rien ne tend vers cette séparation d'un individu du groupe assujetti. La *raʿiyya* désigne donc un ensemble assujetti, qui n'a de réalité ontologique que par la relation qui l'unit à un prince, qui lui-même tire sa consistance ontologique de la relation à cet ensemble. Le concept de multitude, associé à la notion de gouvernement, permettrait de penser une multiplicité d'individus dont l'unité est relative à une relation de pouvoir, par le moyen de laquelle cette multiplicité est constituée en multitude gouvernée. La multitude gouvernée n'est donc pas la foule, qui charrie l'idée d'une ingouvernabilité. Elle n'est pas la masse (*ʿāmma*) qui s'utilise dans un autre contexte, dans lequel elle est distinguée de l'élite. Elle n'est pas tout à fait le peuple, ni dans sa version grecque du *dèmos*, ni dans sa version prémoderne médiévale du « petit peuple », déjà contenue dans la notion de *dèmos*[62]. Toutefois, il y a un usage de

61 *Muqaddima*, I, p. 323 ; LE, I, p. 466-467.

62 Sur la notion de « petit peuple » dans le Moyen Âge latin, voir R. Fossier, « Le petit peuple au Moyen Âge : approche et questions », dans P. Boglioni, R. Delfort et C. Gauvard (dir.),

la notion de peuple chez les latins contemporains d'Ibn Khaldûn, notamment chez le poète Eustache Deschamps et la philosophe Christine de Pizan. Tania Van Hemelryck explique ainsi à propos de cet usage :

> Le peuple apparaît dès lors dans un vaste projet didactique où il ressemble à ces brebis que garde un pasteur bienveillant, aidé de ses chiens ; en référence au gouvernement royal dans lequel le roi, juste et bon, veille sur ses sujets grâce au secours de ses gens d'armes[63].

Il y a donc, au XIVe siècle, un usage attesté de la notion de peuple en contexte chrétien, qui n'est ni le *dèmos* grec, puisqu'il désigne l'ensemble des sujets du roi, ni tout à fait le peuple des modernes[64]. Il semble préserver un imaginaire pastoral du pouvoir, tout en renvoyant à une pluralité d'appréciations en fonction du contexte d'usage, et sans encore préfigurer la modernité qui en fera un sujet politique subversif, indépendant du pouvoir du prince qui s'exerce sur lui[65]. Chez Ibn Khaldûn, il n'y a pas de pouvoir indépendant d'une relation, et cette relation est une forme de composition entre le prince et le « peuple », c'est-à-dire de cohésion et d'unité.

Le pouvoir n'est donc pas considéré comme une substance. Le terme qu'Ibn Khaldûn emploie pour désigner la relation est en effet *iḍāfa ilā*, qui signifie à la fois s'ajouter à et se mettre en relation avec. Cela implique que la relation se construit par le pouvoir du prince qui agit comme pouvoir directeur. On voit que l'intérêt général (*al-maṣlaḥa*) est au fondement du pouvoir. S'il n'y a de pouvoir que relationnel, et qu'un pouvoir injuste disloque le « peuple », le prince autant que la multitude ne peuvent avoir de pérennité dans leur être qu'à condition que le pouvoir soit juste. Caractérisé hors du paradigme de la souveraineté, le pouvoir recouvre alors un caractère protéiforme et relationnel

---

Le petit peuple dans l'Occident médiéval, Paris, éditions de la Sorbonne, 2019, p. 11-15. Pour l'ambiguïté du *dèmos* voir Aristote, *Les Politiques*, VI, 4, 1318 b, tr. P. Pellegrin, op. cit., p. 425. J'ai moi-même tenté d'analyser la notion de « peuple » en lien avec le *logos* grec dans C. Molino-Machetto, « Le logos du peuple. Vers des peuples démocratiques ? », *Politika*, 2021, revue en ligne.

63 T. Van Hemelryck, « Le peuple dans la tourmente. Un motif de la littérature pacifique médiévale au chevet d'une définition », dans P. Boglioni, R. Delfort et C. Gauvard (dir.), *Le petit peuple dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 135-144.

64 L'ambiguïté du *dèmos* grec est conservée à l'époque moderne, voir à ce sujet P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1998, p. 41 sq. Pour une analyse de la notion moderne de peuple, voir G. Bras, *Les voies du peuple*, Paris, Amsterdam, 2008.

65 L'étude de T. Van Hemelryck précitée semble suggérer une bifurcation au XVe siècle, avec un retour de la dualité du *dèmos*, et un usage plus subversif de la notion de peuple.

inassignable à un lieu déterminé – sur lequel insistait Foucault –, puisqu'il n'a d'effectivité que dans une relation et ne peut exister sans sa possible négation : tout pouvoir appelant un contre-pouvoir. Ce contre-pouvoir est à comprendre au sens propre : la négation de la relation de pouvoir par la disparition de ses termes. Il ne s'agit pas, pour Ibn Khaldûn, d'attribuer à la révolte une positivité : le peuple ne peut pas davantage se passer du prince que l'inverse[66]. Dans cette perspective, le pouvoir temporel du prince ne se réduit nullement à la contrainte physique des corps et aux chairs meurtries par la violence de son bras armé. Si la force coercitive reste un moyen nécessaire de la relation de pouvoir, elle ne peut s'exercer que dans une juste mesure, car elle comporte en elle sa propre négativité : celle de dissoudre. Le gouvernement juste n'est pas uniquement une exhortation aux princes, il est au fondement de leur pouvoir[67]. La condition première de l'État est certes celle d'un pouvoir politique centralisé qui s'exerce sur un territoire, mais elle est insuffisante[68]. Tout pouvoir a besoin, pour perdurer, d'une légitimité, et il n'est pas raisonnable de croire qu'on puisse limiter un pouvoir à la violence. Ibn Khaldûn en avait bien conscience, ainsi que tous les auteurs de miroirs des princes : un pouvoir qui perd le soutien de ses sujets peut entraîner la sédition. D'où l'importance de la douceur dans l'exercice du pouvoir, comme Ibn Khaldûn l'explique à la suite du texte précédemment cité :

> La bonne souveraineté (*ḥusn al-mulka*) se fait par la douceur (*rifq*). Si le roi emploie la force brute par ses châtiments, recherchant les fautes des gens et comptant leurs péchés, ceux-ci se laisseront envahir par la peur et la bassesse.

66 Ibn Khaldûn n'avait aucune sympathie pour les rebelles et considérait qu'on devait obéissance à un souverain injuste. K. Abou el-Fadel rapproche sa position de celle du juriste du XV^e^ siècle al-Wanšarīsī (m. 914 / 1509). Voir *Rebellion and violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 237.

67 M. Senellart perçoit un renversement de la position de l'Église face à la disparité des royaume barbares après la chute de Rome : « Au lieu d'exhorter les rois à gouverner avec justice, sagesse et bonté, modérant ainsi le pouvoir, issu de la violence, par la douceur de son exercice, elle fait du « gouvernement » – l'acte de *regere*, diriger – la condition même de la royauté (*regnum*). En d'autres termes, le gouvernement juste ne constitue pas la limite du pouvoir royal, il la fonde » (*Les arts de gouverner*, op. cit., p. 65).

68 Les frontières des États prémodernes, et c'était vrai en particulier au Maghreb, sont toutefois flottantes, et constituent davantage des zones d'influence contrôlées par des tribus que de nettes démarcations. La souveraineté s'exerce sur des tribus et non « sur des parcelles de sol ; et l'on n'envisageait aucunement de démarcation géographique précise et continue entre États voisins. » R. Brunschvig, *La berbérie orientale sous les Ḥafṣides, des origines à la fin du XV^e^ siècle*, Paris, Maisonneuve, 1940, vol. 1, p. 283.

> Ils se réfugieront alors dans le mensonge, la ruse et la tromperie, qui deviendront leur caractère. Leur perception et leur caractère seront corrompus, et ils lui feront défection, tant dans les guerres de conquête que de défense. La protection se délitera à la mesure de la corruption de leurs intentions, et ils pourraient même se réunir pour le tuer. L'État sera également corrompu, et son enceinte détruite. S'il continue à exercer malgré tout son autorité sur eux de manière coercitive, la solidarité clanique, en raison de ce que nous avons déjà dit, se corrompra, et l'enceinte sera corrompue à son fondement du fait de l'incapacité à la protéger. Si, [au contraire], il est doux envers eux et se montre indulgent envers leurs fautes, ils lui accorderont leur confiance et se chercheront refuge auprès lui. Ils seront remplis d'amour envers lui, et seront prêts à donner leur vie pour le défendre[69].

Ce qui fait l'État c'est donc l'autorité du prince sur un peuple, qui n'existe pas en dehors de ce rapport de domination. L'attribution de la douceur et de la clémence aux bons princes est récurrente dans les miroirs des princes[70]. Ces caractéristiques permettent la continuité du pouvoir par la pérennité de la relation entre le prince et le peuple qu'il gouverne. Ibn Khaldûn est donc attentif aux conditions de la préservation de l'État. Or, la fonction première du souverain est d'assurer la justice (*ʿadāla*) et de préserver l'intérêt général (*maṣlaḥa*), ce qu'il ne peut faire que par la douceur et la clémence. Ce souci de la justice est principalement décrit, dans les textes de miroirs des princes, comme étant dépendant de la bonne volonté du prince. Or, l'attention aux sources discursives textuelles peut conduire à surestimer la personnalisation du pouvoir, comme le faisaient les auteurs médiévaux[71].

Cela ne signifie pas qu'ils n'avaient pas de terme pour désigner l'État, mais simplement qu'ils le caractérisaient en fonction de leur contexte d'écriture, c'est-à-dire à destination des souverains, qui ne disait pas tout de la structure

69 *Muqaddima*, I, p. 323 ; *LE*, I, p. 467.

70 Plusieurs termes font référence à la capacité du prince juste à différer ses passions et tolérer des fautes, qu'on peut rendre par clémence ou indulgence. Dans ma traduction plus loin du texte des *ʿIbar* sur la transition entre le califat et la royauté, je traduis *ḥilm* par « longanimité ». Voir par exemple Al-Māwardī, *De l'éthique du prince*, tr. M. Abbès, op. cit., p. 323 ; al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, op. cit., p. 255 (sur la douceur), p. 332 (sur la clémence) ; al-Murādī, *Kitāb al-siyāsa*, op. cit., p. 49 (sur la clémence, à modérer selon le contexte) ; Ibn Ruḍwān, *al-Šuhub*, op. cit., p. 101.

71 Sur la survalorisation des sources textuelles dans le champ historiographique, voir l'introduction d'A. al-Azmeh à *Muslim Kingships*, op. cit. Sur la méthode historiographique en général dans son rapport aux sources langagières et non-langagières, voir R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p. 144-147.

de l'État[72]. Les textes de miroirs des princes sont, par principe, des analyses de l'incarnation personnelle du pouvoir et des interactions entre les choix des gouvernants et les réactions des gouvernés. Ce ne sont pas des analyses des structures institutionnelles par lesquelles le pouvoir prend forme et perdure, même si de telles analyses y ont leur place à travers la manière dont le prince doit les administrer. Concernant Ibn Khaldûn, un double écueil se pose : penser que c'est un collègue et qu'il a analysé la structure des États d'un côté, ou conclure, en l'absence d'une telle analyse, qu'il n'existe aucune forme de structure étatique dans l'islam médiéval. Makram Abbès a bien montré l'insistance d'Ibn Khaldûn sur le caractère temporel de la *dawla*, soumise aux vicissitudes du temps[73]. La *dawla* c'est l'extension temporelle du pouvoir[74]. Elle est la catégorie centrale de l'histoire, car il n'y a d'histoire que des dynasties étatiques. Il y a bien une forme d'analyse des institutions étatiques chez Ibn Khaldûn, qu'il est possible de percevoir comme telle à condition de ne pas en attendre une sociologie de l'État, telle qu'ont pu en proposer Bourdieu ou Bertrand Badie et Pierre Birnbaum. Ibn Khaldûn, pas plus que les autres auteurs des miroirs des princes, ne conçoit la royauté comme le simple exercice de la violence. Il en fait une forme de pouvoir institutionnalisée, qui suppose des règles, des pratiques et des médiations nécessaires à son fonctionnement :

> Le [bureau des finances et des impôts] est une partie extrêmement importante de la royauté, il s'agit même du troisième de ses piliers. En effet, la royauté ne peut pas se passer d'une armée, de finances, et d'un moyen de communication avec les absents. Celui qui occupe la fonction de roi a donc besoin d'assistance pour tout ce qui concerne l'épée, les finances, et la plume. Celui qui occupe la fonction [de responsable du bureau des finances et des impôts] occupe donc seul une partie de la direction (*ri'āsa*) de la royauté[75].

Pour désigner le type de pouvoir associé à la responsabilité des finances et des impôts, Ibn Khaldûn emploie ainsi le terme de *ri'āsa* (direction), qu'il comprend comme une direction sans contrainte, un mode de gouvernement des

---

72 S. Reynolds, dans sa grande étude sur la royauté en contexte chrétien, note que, par préjugé selon lequel l'État n'aurait existé qu'à partir de la modernité, les historiens ont sous-estimé l'importance des auteurs médiévaux dans la réflexion sur l'État, supposant qu'ils ne pouvaient pas parler de ce qui n'existait pas encore. Voir S. Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 323.

73 M. Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., p. 271-281.

74 Voir l'analyse d'A. al-Azmeh dans *Ibn Khaldûn : An Essay in Reintepretation*, op. cit., p. 28.

75 *Muqaddima*, II, p. 17 ; *LE*, I, p. 552-553.

hommes qui ne dispose pas de la force coercitive pour produire de l'obéissance. Nous verrons que les sociétés tribales bédouines seules peuvent être dirigées par ce moyen, et il précise bien qu'un des trois piliers de la royauté est l'armée, bien qu'elle ne saurait s'y réduire. Ibn Khaldûn, sans être le penseur (moderne) de l'État moderne, n'a jamais réduit l'État à sa seule fonction de prédation et de prélèvement de l'impôt. En revanche, il est vrai qu'il comprend l'État comme une structure de commandement et de domination, vers lesquels tendent l'ensemble des moyens non-violents dont dispose l'État. Toutefois, cela a davantage à voir avec sa représentation des passions des princes, qui sont avant tout des conquérants, qu'avec la finalité objective de l'État. Ainsi, dans le chapitre qui suit, il explique l'importance de la plume, c'est-à-dire des fonctions administratives de l'État. Or, il perçoit dans la plume un instrument de la royauté qui doit, parfois, se substituer à l'épée :

> [La plume] est l'instrument qui lui permet d'obtenir les fruits de sa royauté (*mulk*), d'avoir un regard sur l'ensemble du royaume (*al-naẓr fī aʿṭāfihi*), d'administrer droitement ses extrémités (*taṭqīf aṭrāfihi*) et de s'enorgueillir de ses conditions (*aḥwāl*)[76].

La traduction ici d'Abdesselam Cheddadi de *mulk* par « pouvoir », et *aḥwāl* par « succès », peut accentuer l'idée d'une réduction de la royauté au pouvoir, et de l'ambition du roi à ses succès militaires. L'administration du royaume n'est pas uniquement une affaire militaire, et le prestige du prince ne dépend pas seulement de ses victoires. Ce dernier peut s'enorgueillir de la puissance générale de son royaume, c'est-à-dire de l'ensemble des modalités attachées à la royauté, les victoires militaires n'en constituant qu'une partie. Makram Abbès a montré l'évolution tout à la fois sémantique et politique de la notion de *dawla*, passant de l'idée d'alternance et de circularité à celle de Fortune, puis à celle de la domination : des astres d'abord, des hommes ensuite, évoluant ainsi vers l'idée d'empire puis, par le développement de l'administration et des différentes institutions politiques en Islam, à celle plus moderne d'État[77]. La notion, davantage donc que son équivalent latin de *Stato*, inclut l'idée des vicissitudes du temps. Dans la mesure où le concept de *dawla* ne fait pas disparaître entièrement l'instabilité de ses origines, je choisis de le traduire, le plus souvent, par État dynastique, l'idée de dynastie incluant les vicissitudes du temps et corres-

76 *Muqaddima*, II, p. 35 ; *LE*, I, p. 570.

77 M. Abbès, « *Dawla*. Essai de philologie politique », dans R. Descendre et J.-L. Fournel (dir.), *Langages, politique, histoire avec Jean-Claude Zancarini*, Paris, ENS éditions, 2015, p. 464-480.

pondant au caractère héréditaire de la royauté, se transmettant au sein d'une famille issue d'un même clan. Ibn Khaldûn est donc bien, dans une certaine mesure, le penseur de l'État, et pas seulement celui de la domination violente. Si l'État s'accompagne nécessairement d'une domination violente, il ne saurait s'y réduire.

CHAPITRE 10

De l'État et du gouvernement des hommes

1 Introduction : l'État, forme du *ʿūmrān ?*

Ibn Khaldûn pense l'État depuis son dehors, c'est-à-dire depuis ce qui, historiquement, géographiquement et ontologiquement, lui est antérieur : la *bédouinité*. Celle-ci, située en marge du territoire étatique, incarne une forme primitive et instable du *ʿumrān*, marquée avant tout par la privation. Comme dans la cosmologie khaldûnienne, cette périphérie n'est pas sans ordre : elle participe d'une hiérarchie continue où chaque forme inférieure tend vers sa forme supérieure. La *bédouinité* aurait ainsi pour *telos* l'État, en tant que forme accomplie du *ʿumrān*. L'État est la forme la plus accomplie du peuplement humain, car c'est en son sein que les conditions sont réunies pour que les hommes s'élèvent à des fins supérieures, voire spirituelles. Peut-on alors concevoir, à la manière d'Aristote, un rapport de matière à forme entre le *ʿumrān* et l'État ? Voici ce que dit Ibn Khaldûn pour expliquer la baisse des recettes de l'État lorsqu'il baisse les soldes :

> La raison en est que l'État et le pouvoir (*al-dawla wa-l-sulṭān*) constituent le plus grand marché dans le monde. C'est du marché que provient la matière (*mādda*) du peuplement humain (*ʿumrān*). Si le pouvoir s'accapare les richesses et les recettes des taxes, ou si elles sont gâchées au lieu d'être correctement investies, les gens de sa suite seront appauvris, ainsi que leurs propres suites dont les dépenses seront entièrement diminuées. Or, il s'agit de la majeure partie de la population (*muʿẓām al-sawād*), dont les dépenses constituent la plus grande partie de la matière (*mādda*) des marchés[1].

C'est par l'intermédiaire de l'État que le marché prend forme et se déploie, car le pouvoir politique en est l'acteur principal. L'État ne se contente donc pas de permettre l'existence du marché : il en est la condition décisive. Cela suppose que des formes élémentaires de commerce, notamment parmi les Bédouins, puissent exister en dehors des structures étatiques, mais dans des proportions moindres, si bien que que le changement d'échelle équivaut ici à un changement de nature. L'étude minutieuse qu'Ibn Khaldûn consacre aux

1 *Muqaddima*, II, p. 79 ; *LE*, I, p. 611.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-016

métiers urbains et aux formes d'artisanat l'atteste clairement. Le marché constitue dès lors une composante essentielle du *ʿumrān*, mais dans quel sens faut-il entendre ce terme ? Non pas seulement comme peuplement, mais comme réalité englobant à la fois la densité humaine et l'abondance économique. C'est pourquoi Ibn Khaldûn insiste sur les effets délétères qu'un affaiblissement du marché – causé par une mauvaise gestion souveraine – peut avoir sur les fondements mêmes de l'État. Le concept de *mādda*, dans ce contexte, s'écarte de l'acception aristotélicienne de « matière » : Ibn Khaldûn l'emploie pour désigner un volume de production, une masse de biens matériels. Le terme réapparaît un peu plus loin dans ce sens quantitatif, à propos de la circulation des biens, et dans un autre passage encore, où l'auteur analyse l'absence de prospérité chez les Bédouins :

> Observez ce qu'il s'est passé lors de la fondation de Kūfa, de Baṣra et de Qayrawān (Kairouan). [Les Bédouins (*al-ʿarab*)] ne se soucièrent que du pâturage des chameaux, et de la proximité avec le désert et les itinéraires caravaniers. [Ces villes] se trouvèrent ainsi éloignées de la situation naturelle des villes. Elles n'avaient pas la matière (*mādda*) requise au développement de l'habitat (*ʿumrān*), ce qui, comme nous l'avons vu, est nécessaire à sa préservation[2].

Ici encore, la matière désigne la production de biens matériels et les ressources nécessaires à une population pour se développer. *ʿUmrān* pourrait se traduire ici par « population », mais la notion d'habitat rend bien cette idée d'un développement de la population. Le manque de ressource et de production entraîne un affaiblissement du marché et donc un affaiblissement de l'habitat et de l'État. Ibn Khaldûn ajoute plus loin plus loin : « les impôts et les taxes, desquels provient la matière de l'État (*al-latī minha māddat al-dawla*) »[3]. Dans ce contexte, *mādda* renvoie le plus souvent à une quantité de richesses ou de ressources disponibles. Si l'on admet que toute matière suppose une forme, celle-ci doit être comprise non comme une essence abstraite indépendante, mais plutôt comme une configuration concrète, inséparable de la matière qu'elle organise.

Ibn Khaldûn a, d'une certaine manière, une conception matérialiste de l'origine de l'État[4]. La dynamique d'État démarre avec la mise au travail, par la force. Il remarque deux choses : seuls les États peuvent entreprendre de

2 *Muqaddima*, II, p. 203-204 ; *LE*, I, p. 728.

3 *Muqaddima*, II, p. 231 ; *LE*, I, p. 750.

4 Voir à ce propos C. Molino-Machetto, « Ibn Khaldûn et la matérialité du monde », op. cit..

grandes constructions, et leur richesse dépend du nombre de travailleurs qu'ils peuvent mobiliser, et des machines qu'ils peuvent construire et utiliser :

> L'édification des cités requiert la réunion d'un grand nombre de travailleurs qui doivent coopérer. Si l'État est puissant (*dawla ʿaẓīma*) et dispose de provinces étendues, les travailleurs de toutes les contrées doivent être rassemblés et travailler ensemble. Dans la plupart des cas, on s'aide de machines (*hindām*) qui multiplient la force et les capacités pour soulever de lourdes charges de construction, du fait de l'insuffisance des capacités humaines pour le faire[5].

Ibn Khaldûn emploie un terme étonnant pour désigner les machines : *hindām*. Ce terme désigne ordinairement une allure, un vêtement, voire une harmonie ou une symétrie. L'usage d'Ibn Khaldûn est très particulier, même le *Lisān al-ʿarab* ne donne pas « machine » ou « mécanisme » comme un des sens possibles du terme. F. Rosenthal et A. Cheddadi traduisent par « machine », sans note, tandis que De Slane s'étonnait déjà de cet usage du terme[6]. Sylvestre De Sacy est en fait le premier traducteur de ce passage, et rend *hindām* par « mécanique »[7]. Ce terme désigne donc à la fois une structure et une tenue vestimentaire, pour parler de la technique. Ibn Khaldûn s'en sert pour désigner une extension artificielle du corps humain, c'est-à-dire une manière de multiplier sa puissance par l'adjonction d'un artifice – une structure, une tenue – qui prolonge ses capacités physiques. Deux fonctions essentielles de l'État dans la construction des villes s'en dégagent : d'une part, rassembler et coordonner les travailleurs en vue d'un projet commun ; d'autre part, prolonger leurs corps organique par un dispositif technique qui en augmente la force d'action[8]. Si Ibn Khaldûn conçoit la machine comme un prolongement du corps, c'est peut-être en réponse à une tradition ancienne qui expliquait les grandes constructions antiques par la supposée puissance physique supérieure des hommes du passé[9].

---

5 *Muqaddima*, II, p. 177 ; *LE*, I, p. 706.

6 *The Muqaddimah*, II, p. 238 ; *Prolégomènes*, II, p. 187, note 1.

7 S. De Sacy, *Relation de l'Égypte, par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad*, Paris, Imprimerie impériale, 1810, p. 518. Je n'ai trouvé qu'une étude sur l'usage de ce terme chez Ibn Khaldûn, de T. Faizi. Bien qu'intéressante, cette étude a une orientation spiritualiste (quant au rapport de la technique au salut) éloignée de mes préoccupations. Voir T. Faizi, *Hindām al-islām wa-hindām al-ḥadāṯa wa-mas'alatu l-ḫalāṣ*, article disponible sur le site Mu'minūn bilā ḥudūd, al-dirāsāt al-dīniyya, Rabat, 2020, consulté le 05/01/2025.

8 Sur le rôle du capital humain dans l'économie des États musulmans au Moyen Âge, voir M. Shatzmiller, « Human Capital Formation in Medieval Islam », *Workers of the World*, 1 (3), 2013, p. 49-68.

9 *Muqaddima*, II, p. 177 ; *LE*, I, p. 706.

Il nous faut maintenant analyser plus en profondeur la manière dont il thématise le politique. Nous le verrons à travers deux développements. L'un est centré sur sa thématisation dans la *Muqaddima*, dans lequel Ibn Khaldûn développe sa propre typologie des pouvoirs et discute des fondements anthropologiques du politique (ce qui est différent des origines historiques de l'État que nous venons voir). L'autre se concentrera sur la manière dont il réinvestit l'historiographie islamique classique, au travers d'analyses politiques originales, et de positions théologico-politiques qui paraissent subversives, bien qu'elles s'intègrent pleinement à la tolérance dans l'islam telle que décrite par Thomas Bauer. En effet, s'il y a une forme de matérialisme méthodologique dans sa manière de comprendre le rapport de l'État à ce qui le rend possible, nous allons voir qu'Ibn Khaldûn a développé une conception sécularisée du politique et de ses fondements. Si la fin du *ʿumrān* est inscrite dans ses déterminations matérielles, il convient d'interroger l'État, non plus du point de vue, encore abstrait, de la simple forme de l'organisation humaine, mais de celui, concret, de l'art de gouverner. Le politique, au double sens de la pratique du gouvernement et de l'analyse des formes qu'elle prend, a-t-il également une fin inscrite dans sa matière, c'est-à-dire dans la société humaine ? Ou, au contraire, est-il au service d'une fin qui transcende la communauté humaine, comme le salut de l'âme ou la béatitude ?

2 Les fondements du politique : Ibn Khaldûn et la philosophie politique

2.1 Introduction

Dans un passage important de la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn distingue la politique rationnelle (*al-siyāsa al-ʿaqliyya*) de la politique religieuse (*al-siyāsa al-dīniyya*)[10]. Tandis que la politique religieuse s'occupe de ce monde, ainsi que de l'au-delà, la politique rationnelle ne concerne que notre monde. L'originalité d'Ibn Khaldūn ne tient probablement pas au fait qu'il ait considéré la prophétie comme n'étant pas nécessaire à la vie humaine, au sens où il existe et a existé des peuples sans prophètes qui vivent en société et n'ont pas moins besoin de politique, cette thèse existait déjà dans l'histoire de la pensée arabo islamique, par exemple chez un penseur comme Ibn Taymiyya[11]. Toutefois, la figure du

10 *Muqaddima*, I, p. 326 ; LE, I, p. 469. Je remercie Anoush Ganjipour avec qui j'ai pu discuter de cette partie.

11 H.A.R., Gibb, « The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory », op. cit. ; C. Bori,

prophète législateur est primordiale dans la philosophie politique d'al-Fārābī, et Avicenne a intégré dans sa métaphysique un discours sur la nécessité rationnelle de la prophétie[12]. En s'opposant à eux, Ibn Khaldûn a cherché à développer une autre ontologie politique que celle des *falāsifa*. Il s'agit ici de comprendre comment il a pensé les fondements du politique, c'est-à-dire, dans la mesure où une communauté politique est un agrégat humain dont l'unité est assurée par un principe directeur extérieur, les fondements de l'autorité.

2.2 Critique de l'idéalisme philosophique et politique

Ibn Khaldûn consacre un développement important sur les fondements du politique, dans le chapitre 50 de la troisième partie de la *Muqaddima*, intitulé : « Un art de gouverner (*siyāsa*) est nécessaire à l'organisation du peuplement humain (*al-ʿumrān al-bašarī*) »[13]. Le chapitre est écrit dans le style des miroirs des princes, en rapportant un long propos de Ṭāhir Ibn al-Ḥusayn, général d'al-Maʾmūn, repris d'al-Ṭabarī[14]. Dans ce contexte, la *siyāsa* désigne un art de gouverner. Ibn Khaldûn, qui avait déjà établi au livre I de la *Muqaddima* la nécessité d'une autorité politique, régulatrice des instincts violents et agressifs de l'espèce humaine, cherche à clarifier ce qu'il entend par « gouvernement politique » (*siyāsa madaniyya*[15]), en prenant soin de se distinguer des philosophes. Voici ce qu'il dit :

> En effet, ce que les philosophes (*al-ḥukamāʾ*[16]) entendent par [*al-siyāsa al-madaniyya*], c'est la manière dont doivent être le caractère (*ḫulq*) et l'âme (*nafs*) de

« Theology, Politics, Society : the missing link. Studying Religion in the Mamluk Period », *Mamluk Studies review*, XIII (2), 2009, p. 57-94.

12 Pour une présentation comparée des deux philosophies politiques d'al-Fārābī et d'Avicenne, voir M. Sebti, « La doctrine politique d'Avicenne ou quand le philosophe déserte la cité », dans M. Nachi (dir.), *Actualité du compromis. La construction de la différence*, Paris, Armand Colin, p. 224-239.

13 *Muqaddima*, II, p. 111, *LE*, I, p. 639.

14 On trouve le propos dans al-Ṭabarī, *Tārīḫ*, op. cit., vol. 8, p. 582-592. Le texte était déjà repris par Ibn al-Aṯīr dans *al-Kāmil*, op. cit., vol. 5, p. 517-527.

15 C'est le titre du célèbre livre d'al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, traduit par « régime politique » par P. Valat.

16 En règle générale, Ibn Khaldûn désigne par *ḥukamāʾ* les philosophes anciens, et par *falāsifa* les philosophes arabes d'inspiration péripatéticienne et néoplatonicienne. Ici il semble bien que le terme soit synonyme de *falāsifa*. Toutefois, peut-être Ibn Khaldûn considère la doctrine exposée comme remontant directement aux philosophes anciens, ce qui justifierait l'emploi de *ḥukamāʾ* plutôt que *falāsifa*.

> chaque membre[17] de la communauté (*muǧtamaʿ*), de telle façon qu'ils puissent [tous ensemble] se passer d'une autorité dirigeante (*ḥākim raʾsⁿ*). Ils nomment la communauté au sein de laquelle se réalisent de telles exigences la « cité vertueuse » (*al-madīna al-fāḍila*), et les règles auxquelles elle est sujette le gouvernement politique (*al-siyāsa al-madaniyya*). Ils ne désignent pas par là le gouvernement (*siyāsa*) auquel les membres de la communauté sont soumis par le moyen des lois et en vue du bien commun (*al-maṣāliḥ al-ʿamma*), car il s'agit de deux choses différentes. La cité vertueuse, pour [les philosophes] est rare et sa réalisation lointaine, ils en parlent en tant que prescription normative (*ʿalā ǧihati l-farḍ wa t-taqdīr*[18])[19].

Dimitri Gutas a interprété ce texte comme une critique radicale de la pensée politique en islam, allant jusqu'à affirmer qu'il n'y a jamais eu de philosophie politique islamique avant Ibn Khaldûn[20]. Si je partage largement sa critique de l'interprétation straussienne de l'histoire de la philosophie arabe[21], la position d'Ibn Khaldûn peut être analysée différemment. Si on le prend à la lettre, il refuse la philosophie politique, plutôt qu'il ne l'initie, et ce refus est en fait celui de la théologie politique, comme nous allons le voir.

Al-Fārābī, dont il est possible qu'il soit question dans ce texte[22], n'a jamais prétendu qu'une société pouvait se passer de dirigeant[23]. Est-ce qu'Ibn Khaldûn pense à Avempace pour qui la Cité parfaite ne comporte pas de « mauvaise herbe » (*nawābat*)[24] ? Aucun de ces auteurs n'est en tout cas « anarchiste »,

---

17 L'édition d'A. Cheddadi comporte une erreur ici en répétant deux fois *wāḥid*.

18 Je m'éloigne de la traduction d'A. Cheddadi (« hypothèse et supposition »), il me semble qu'Ibn Khaldûn insiste bien plutôt ici sur le caractère normatif du concept de cité vertueuse. C. Genequand propose deux traductions possibles : « hypothétique et conjectural » et « de manière prescriptive et normative ». Voir « Loi morale, loi politique : al-Fārābī et Ibn Bāǧǧa », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61, 2008, p. 491-514 (p. 511, note 55).

19 *Muqaddima*, II, p. 111-112 ; *LE*, I, p. 639.

20 D. Gutas, « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century : An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (1), 2002, p. 5-25 (voir p. 23-25 en particulier).

21 Cf première partie.

22 C'est l'hypothèse de D. Gutas dans « The Meaning of madanī in al-Fārābī's 'Political' Philosophy », op. cit., p. 259-282. Cette hypothèse est critiquée par C. Genequand dans « Loi morale, loi politique », op. cit., p. 512.

23 Voir par exemple al-Fārābī, *Le livre du régime politique* (al-siyāsā al-madaniyya), op. cit., p. 153 ; *Opinions des habitants de la Cité vertueuse*, Paris, Albouraq, 2011, p. 220 ; *Le livre de la religion*, op. cit., p. 69 ; « Fī al-ʿilm al-madanī » (Sur la science politique), op. cit.

24 Ibn Bāǧǧa (Avempace), *La conduite de l'isolé*, dans *La conduite de l'isolé et autres épîtres*, tr. C. Genequand, Paris, Vrin, 2010, p. 126. Ibn Bāǧǧa a un usage très différent du terme *nawābat* d'al-Fārābī. Toujours est-il qu'il n'y a pas d'opinion fausse dans la Cité vertueuse.

terme qui, pris dans son sens littéral, correspond à l'idée qu'Ibn Khaldûn leur attribue[25]. Ibn Khaldûn les a-t-il mal lus ou les interprète-t-il comme un éloge de l'anarchie ? On peut y percevoir la critique d'un idéalisme philosophique, voire d'une utopie. Le rapprochement entre cette critique et ce qu'on trouvera chez les penseurs européens de la modernité politique comme Machiavel, Hobbes et Spinoza a pu être suggéré : le but est bien de décrire la politique telle qu'elle existe ou peut exister et non telle qu'elle devrait être[26]. S'agit-il d'une simple opposition entre un réalisme politique, par opposition à un idéalisme politico-moral, ou d'une divergence épistémique sur le sens même à donner au politique ? Pour Ibn Khaldûn, et il le répète assez souvent, il est impossible qu'une société puisse se passer de chefs (*ḥukkām*), l'autorité (*wāzi*ʿ) étant une des conditions de possibilité de la vie en société[27]. La simple chefferie tribale, pour laquelle le chef de la communauté est uniquement un chef charismatique sans pouvoir de coercition, est impossible dans le cadre d'une société urbaine (*ʿumrān ḥaḍarī*), développée et complexe, qui ne peut pas se passer d'une coercition externe qui dresse les corps. Ce constat khaldûnien ne constitue pas une apologie de la violence et de la tyrannie, mais une critique de l'ontologie politique au fondement de la métaphysique farabienne. Al-Fārābī construit le concept de « Cité vertueuse » en fonction de principes métaphysiques rejetés par Ibn Khaldûn, à savoir un certain réalisme des universaux, et une métaphysique de la béatitude[28]. La Cité vertueuse chez al-Fārābī a en effet une valeur ontologique. Elle n'a certes pas la réalité historique de telle ou telle cité, mais sa nécessité rationnelle est indépendante de l'observation et de l'existence matérielle des cités. Or, chez Ibn Khaldûn, seule l'observation est garante de la correspondance entre ce qu'il appelle « l'universel mental » et la « réalité extérieure individuelle ». En saisissant une forme pure du politique indépendante de ses vicissitudes historiques, al-Fārābī dissout le temps et l'histoire, tandis qu'Ibn Khaldûn, en fondant sa typologie des régimes sur l'histoire,

25 Il y a eu des courants qui ont pu être qualifiés d'anarchistes chez les Muʿtazilites, et chez un groupe kharijite (les Najdites). Voir à ce propos P. Crone, « Ninth century Muslim Anarchists », *Past and Present*, 167, 2000, p. 3-28.

26 G. Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, op. cit., p. 74 n. 5. L. Capezzone, « The City and the Law. Aspects of Ibn Khaldūn's Critique of the Philosophers », *Philological encounters*, 5, 2020, p. 4-24, p. 7.

27 Fonder la nécessité d'une autorité sur une anthropologie pessimiste est très présent dans l'ensemble des formes de littérature politique qui circulent en contexte islamique prémoderne, voir à ce propos A. al-Azmeh, *Muslim Kingship*, op. cit., p. 115.

28 Cette métaphysique emprunte à la fois à Platon et Aristote. Sur la question des universaux chez al-Fārābī, voir A. De Libera, *La querelle des universaux*, op. cit., p. 145 sq. et p. 224.

cherche à en restituer l'épaisseur matérielle. Il ne dit pas pour autant que la Cité vertueuse n'est pas souhaitable ni qu'elle est absolument impossible. Les termes de *farḍ* et de *taqdīr*, qu'Abdesselam Cheddadi traduit par « hypothèse » et « supposition » contiennent certes l'idée d'un écart par rapport au réel, mais également celle d'une norme, voire d'une prescription (*farḍ*) en fonction de laquelle on effectue une appréciation ou une estimation (*taqdīr*). Autrement dit, la Cité vertueuse est une norme par rapport à laquelle on apprécie le réel. Mais comment apprécier le réel en fonction d'une norme détachée des conditions de possibilité mêmes de la réalité ? Comment juger les Cités existantes en fonction d'un idéal qui, s'il n'est pas absolument impossible, est trop éloigné des conditions d'existence réelles des cités historiques pour pouvoir leur servir de *critérium* ? Ce n'est pas qu'Ibn Khaldûn est sociologue avant l'heure ni, encore moins, qu'il cherche une forme de neutralité axiologique dans sa description du réel, c'est que seule la connaissance du politique dans ce qu'il a d'effectif permet d'apprécier l'histoire[29]. Or, son *Histoire* est remplie de jugements sur les actions et le caractère de tel ou tel prince ou notable. Il est vrai qu'il met l'accent sur les conditions historiques dans lesquelles les souverains agissent, et ne se contente pas de leur attribuer mérites et blâmes en fonction de critères uniquement moraux[30]. Toutefois, les jugements sur le caractère personnel des souverains sont omniprésents. Il leur reproche souvent, justement, une mauvaise appréciation des circonstances, par exemple quand il critique le manque de prudence du général arabe ʿUqba Ibn Nāfʿi (m. 63 / 683) qui n'a pas cherché, comme le faisait le prophète, à maintenir de bonnes relations avec les chefs de tribus berbères dotées d'un fort esprit de corps[31]. Il peut également s'adonner au blâme moral, quand il souligne par exemple le caractère injuste et tyrannique du gouverneur ʿAbdelwādide de Tlemcen ʿUthman Ibn Yūsuf[32]. Nous verrons également que sa propre typologie politique, si elle a une valeur descriptive, contient une charge normative.

Ibn Khaldûn se distancie donc de ce qu'il considère une confusion entre deux plans ontologiquement distincts : les universaux (les idées) et la matière, cette dernière étant garante d'objectivité, tandis que l'observation est le fon-

29 Le *Livre des exemples* d'Ibn Khaldûn s'intègre en effet dans une tradition historiographique pour laquelle la *siyāsa* est le principal paradigme d'explication de l'histoire. Voir T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 193-200.

30 T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 225.

31 *Tārīḫ*, VI, p. 157 ; *LE*, II, p. 219.

32 *Tārīḫ*, VII, p. 81 ; *LE*, II, p. 865.

dement épistémique du vrai. Nous avons déjà rencontré cette critique épistémologique de la *falsafa*, il s'agit ici d'en déployer les conséquences sur le plan politique. À partir de cette critique, l'ontologie politique qui se dessine chez Ibn Khaldûn ne peut faire abstraction d'une anthropologie réaliste, pour laquelle l'existence d'un prophète, si elle est nécessaire au regard de la loi religieuse (*šarīʿa*), ne l'est pas au regard de la raison (*ʿaql*). S'il a été dit qu'al-Fārābī tentait de résoudre le problème des universaux sur le plan politique – du fait que le *raʾīs al-awwal* (premier dirigeant) saisit les particuliers grâce à sa vertu politique[33] – Ibn Khaldûn affirme, quant à lui, un scepticisme appuyé quant à la possibilité de mesurer le réel à l'aune d'un universel. Comme nous allons le voir, c'est probablement Avicenne qui est visé ici, pour lequel l'existence du prophète relève bien d'une nécessité rationnelle[34]. La deuxième critique envers les *falāsifa* porte sur l'illusion de la béatitude comme fin de l'espèce humaine :

> Ensuite, [les philosophes] prétendent que la béatitude (*saʿāda*) se trouve dans la perception de tous les êtres (*al-mawǧūdāt kullahā*), ceux qui sont sensibles et ceux qui sont au-delà des sens, au moyen de cette théorie et de ces démonstrations[35]. La totalité des perceptions de l'être auxquels ils sont parvenus, par le moyen de leurs propositions et leurs théories, [provient du fait] qu'ils ont d'abord découvert les corps inférieurs par un jugement tiré de l'observation sensible (*al-šuhūd wa-l-ḥiss*). Ensuite, leur perception s'est élevée légèrement jusqu'à ce qu'ils ressentent l'existence de l'âme, par le moyen du mouvement et des sens qu'on trouve [également] chez les animaux. Ensuite, ils ont senti la puissance de l'âme dirigée par la raison, et leur perception s'est [alors] arrêtée. Ils émettent des jugements à propos des corps célestes supérieurs en fonction des jugements qu'ils émettent à propos des choses qui dépendent de l'essence humaine. Il est donc nécessaire, pour eux, que les cieux soient dotés d'une âme et d'une rai-

33 Ş. Korkut, « Ibn Khaldûn's critique of *al-Siyāsa al-Madaniyyah* », *Asian Journal of Science*, vol. 36, 2008, p. 547-570 (p. 551 en particulier).

34 Sur le rôle de la prophétie chez Ibn Khaldûn, voir M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's philosophy of History*, op. cit., p. 84-90. L'auteur a par ailleurs noté cette différence de perspective entre Ibn Khaldûn et Avicenne, mais, conformément à sa grille de lecture straussienne, il minimise la portée de la critique des philosophes élaborée par Ibn Khaldûn, voir p. 279 n. 1 et p. 280. Le prophète a une fonction métaphysique majeure chez Avicenne comme médiateur de la providence divine, qu'il n'a pas chez Ibn Khaldûn. Sur la prophétie chez Avicenne, voir M. Sebti, *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde*, Paris, éditions du Cerf, 2021.

35 C'est-à-dire la logique, en tant qu'elle est un usage de la raison émancipée des sens, qui abstrait des intelligibles et ratiocine à partir d'eux.

son comme l'être humain. Ils arrêtent ensuite [ce processus] au nombre d'unités, c'est-à-dire dix, dont neuf sont séparés et multiples, et une, la dixième, est première et unique[36].

Ils prétendent que la béatitude est dans la perception de l'être, par le biais de ces jugements, et que cela s'accompagne d'une éducation de l'âme (*tahḏīb*) et de la formation en elle d'une disposition aux vertus, et que cela serait possible à l'être humain même en l'absence d'une loi divine (*wa-law lam yarid šarʿun*), car [il lui est possible] de distinguer ce qui est vertueux de ce qui est vicieux dans les actions, en fonction de la raison, de sa réflexion (*naẓar*), et de son inclination envers ce qui est louable et son aversion (*iǧtināb*) envers ce qui est blâmable, de par sa disposition naturelle (*bi-fiṭratihi*). [Ils prétendent également] que lorsque cela se produit pour l'âme, il se produit [également] en elle de la joie et du plaisir, et que l'ignorance de tout cela conduit à la misère éternelle. C'est, pour eux, le sens de la félicité et du châtiment dans l'autre monde. Ils vont plus loin encore dans leur folie, dans les détails de [ce qui vient d'être exposé], comme c'est bien connu d'après leurs dires[37].

La critique de la béatitude comme fin de la connaissance peut viser beaucoup de philosophes, et Ibn Khaldûn emploie une dialectique assez vague pour qu'elle corresponde à plusieurs doctrines. Peut-être a-t-il, dans ce texte, la *Métaphysique* du *Šifāʾ* d'Avicenne en tête, notamment le chapitre 7 du livre IX, dans lequel ce dernier expose sa doctrine eschatologique de la récompense et du châtiment[38]. La première partie du texte correspond à peu près à celui d'Avicenne. Il s'agit d'établir d'abord un rapport entre la perception, soit l'exercice d'une faculté, et un plaisir, pour aboutir au plaisir spécifique que l'âme rationnelle prend à la contemplation d'un tout qui se dessine en elle (*murtasamᵃⁿ fīhā ṣūrat al-kull*[39]). Avicenne explique ensuite que c'est en cela que consistent la béatitude et la misère de l'âme dans l'au-delà[40]. La doctrine des sphères

36 Il y une perfection symbolique liée au nombre dix, on retrouve ce nombre de sphères chez al-Fārābī et Avicenne. La symbolique du dix est déjà présente chez les pythagoriciens et est explicitée dans le *Secret des secrets* du pseudo-Aristote : *Sirr al-asrār*, op. cit., p. 147.

37 *Muqaddima*, III, p. 179 ; *LE*, I, p. 1035.

38 Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ, al-Ilāhiyyāt*, ed. G. Anawātī et S. Rāyyad, Qom, Maktabat āyatu Allah al-marʿašī al-naǧafī, 1983, IX, 7, p. 423-432. Le propos est repris dans *Al-naǧāt*, op. cit., p. 369.

39 Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt*, op. cit., p. 425 ; traduction française par G.C. Anawati dans *La métaphysique du Shifāʾ*, Paris, Vrin, 1985, vol. 2, p. 159.

40 Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ, al-Ilāhiyyāt*, op. cit., p. 428 ; *La métaphysique du Shifāʾ*, vol. 2, op. cit., p. 161.

célestes, auxquelles correspondent des intellects, est exposée dans le chap. 3 du livre 9 de la *Métaphysique du Šifāʾ*[41]. Ce que vise en particulier Ibn Khaldûn ici, c'est la doctrine sotériologique de la béatitude comme fin ultime de l'espèce.

Sa critique se situe sur plusieurs plans : un plan critique de la perception des universaux ; un autre critique de la possibilité de connaître le bien par la seule raison (qui rend la religion inutile) ; et enfin un plan critique de l'interprétation eschatologique de la félicité et du châtiment. La première critique a été longuement évoquée aux chapitres 3 et 4. La seconde concerne le fondement des normes : sont-elles établies par la seule raison ? Auquel cas, comme l'affirment les philosophes selon Ibn Khaldûn, il est, du moins en droit, possible de se passer d'un établissement conventionnel des normes et de les reconnaître par les seules lumières naturelles, à la manière de Ḥay Ibn Yaqẓān, le fils de l'éveillé, personnage conceptuel d'Ibn Tufayl. Sont-elles au contraire imposées aux hommes de l'extérieur ? En ce cas, deux possibilités se présentent : soit la religion constitue le fondement des normes universelles, extérieures aux hommes, incapables de les reconnaître sans la Révélation ; soit il n'existe pas de fondement universel aux normes, qui sont alors établies conventionnellement par le pouvoir politique. Toutes ces critiques sont assez typiques de la manière dont les Aš'arites ont critiqué les Mu'tazilites. Toutefois, nous allons voir que la critique d'Ibn Khaldûn n'est pas uniquement théologique et philosophique, mais qu'elle est motivée et étayée par une ontologie politique différente de celle des philosophes.

2.3 Corporéité politique

Ibn Khaldûn expose au livre I de la *Muqaddima* deux conditions anthropologiques de la vie humaine, la coopération et la contrainte :

> Une fois que la société humaine est instaurée au sein des hommes, comme nous l'avons établi, et que, par son moyen, s'est accompli le peuplement humain du monde (*tamma ʿumrān al-ʿālam bihim*), il est nécessaire qu'il y ait une autorité (*wāziʿ*) qui les préserve les uns des autres de l'agressivité et de l'injustice inhérentes à l'animalité qui fait partie de leur nature. Or, les armes par lesquelles ils se défendent contre l'agressivité des animaux étrangers à leur espèce ne sont pas suffisantes pour contenir l'agressivité parmi eux, car ils disposent tous des mêmes. Il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose qui contienne l'agressivité

41 Ibid., p. 135 (sur le nombre de dix).

> des uns envers les autres. Or, cela ne peut se trouver chez d'autres [espèces] qu'eux, de par l'infériorité de l'ensemble des animaux du point de vue des perceptions et des inspirations (*ilhāmāt*). Ainsi, cette autorité doit être l'un d'entre eux, qui exerce sur eux la domination, le pouvoir (*sulṭān*) et la coercition (*al-yad al-qāhira*), de sorte qu'aucun d'entre eux ne puisse exercer son agressivité sur les autres. C'est cela le sens de la royauté (*mulk*). Il est maintenant clair qu'il s'agit d'une caractéristique naturelle, propre à la nature humaine, dont les hommes ne peuvent se passer. Il existe bien [une autorité] chez certains animaux étrangers [à l'espèce humaine], suivant ce qu'ont rappelé les philosophes (*al-ḥukamā'*), comme chez les abeilles et les sauterelles, dans la mesure où l'on a pu observer empiriquement (*ustuqriya*) chez elles une forme de commandement (*ḥukm*), de soumission (*inqiyād*) et de mimétisme (*ittibā'*) envers un dirigeant (*ra'īs*) qui se distingue parmi eux par ses dispositions naturelles (*ḫalq*) et son corps. Cela est donc présent chez les animaux autres qu'humains par ce qu'implique leur disposition originelle (*fiṭra*) et la guidance divine (*hadāya*), et non par ce qu'impliquent l'intelligence et la politique (*siyāsa*)[42].

Ibn Khaldûn se situe ici sur le plan prépolitique du fondement des sociétés humaines. Pour cela il a besoin d'une anthropologie politique qui ne parte pas du concept d'homme pur, débarrassé de son corps et de ses passions. Le corps, dans sa dimension vitale, est en effet au fondement de l'ontologie politique khaldûnienne : un corps qui jouit et qui souffre, qui mange et qui digère, un corps animal qui se distingue, non pas de l'animalité en général, mais d'autres espèces, comme celle des sauterelles et des abeilles. La corporéité humaine fait partie de la *fiṭra*, de l'état originel créé par Dieu. La critique de l'idéalisme philosophique, plutôt qu'une critique « islamique » de la philosophie, est donc d'abord autorisée par une ontologie politique différente de celle des *falāsifa*, en tant qu'elle s'appuie sur la spécificité humaine du besoin d'être gouverné sous un principe unificateur, qui s'avère être commensurable à cette même humanité.

Ibn Khaldûn prend ainsi bien soin de distinguer l'organisation politique humaine d'une organisation animale. Alors que dans les sociétés animales, comme celles des sauterelles et des abeilles, c'est celui qui possède des aptitudes naturelles spécifiques qui doit gouverner, dans les sociétés humaines, le gouvernant est semblable à ceux qu'il gouverne. D'une part, c'est l'égalité naturelle des hommes qui rend nécessaire le politique, d'autre part, cette nécessité implique un arbitraire du pouvoir : *n'importe qui* doit gouverner, c'est-à-dire

42 *Muqaddima*, I, p. 69-70 ; *LE*, I, p. 262-263.

n'importe quel être humain, pourvu qu'il en soit apte. Il n'existe pas d'autre raison de se constituer en société politique que de chercher à se conserver et à se reproduire en se défendant. En ce sens, il n'y a pas de raison transcendante, divine ou naturelle, qui jouerait le rôle du principe de raison suffisante à l'organisation du social. Ce n'est pas, comme chez les *falāsifa*, le paradigme de la domination de l'âme sur le corps qui sert de modèle du bon gouvernement à Ibn Khaldûn, ni celui de la raison sur les passions[43]. Ibn Khaldûn, qui place la corporéité au point de départ du politique, ne conçoit pas ce dernier autrement que comme l'organisation sociale qui permet la préservation des corps vivants. On a souvent parlé du supposé pessimisme d'Ibn Khaldûn, mais, en réalité, la politique est une lutte contre la mort, dans la mesure où elle est l'organisation humaine qui permet, d'une part, de produire des moyens de subsistance et les moyens de se défendre (contre les catastrophes naturelles et contre les autres hommes), et d'autre part de préserver le corps social lui-même. Cette préoccupation implique alors non seulement une politique économique de coopération, mais également une politique militaire de défense, et une politique sanitaire (engageant une réflexion sur l'urbanisme), ainsi que des arts de gouverner, un modèle de bon gouvernement dont les miroirs des princes ont fourni la grammaire.

La question théologico-politique se loge dans celle des fondements du politique. Ibn Khaldûn semble donner une origine immanente au politique. Les sociétés animales, à ce titre, fournissent un modèle différent, car le détenteur de l'autorité dans le groupe transcende, par ses qualités naturelles, les autres membres du groupe qui y sont soumis. Le modèle des sociétés animales est celui de l'extériorité du chef vis-à-vis du groupe assujetti. Il s'agit donc d'une forme de transcendance du politique, bien que cette transcendance soit entièrement naturelle. Tenter de penser le politique dans sa pure immanence, voilà ce vers quoi semble tendre ce texte d'Ibn Khaldûn. Du point de vue théologico-politique cela pose un problème majeur : comment penser l'instauration du gouvernement indépendamment d'une forme d'extériorité, de transcendance, par rapport à la communauté en gestation[44] ? Le geste d'Ibn Khaldûn semble radical (penser le politique à partir des conditions immanentes de son instauration) et nécessite une explication, appuyée sur la suite de ce texte dans la

43 C'est un thème récurrent, voir par exemple Averroes, *On Plato's Republic*, op. cit., p. 7 et p. 56.

44 Cette transcendance, qui procure la légitimité au pouvoir, n'est jamais séparée de l'immanence de son exercice. Cette thématique est centrale dans l'anthropologie politique et historique contemporaine. Voir à ce sujet l'introduction de A.A. Moin et A. Strathern au livre qu'ils ont dirigé : *Sacred Kingship in World History*, op. cit., p. 1-30.

Muqaddima, qui concerne directement la question théologico-politique de la prophétie, sur laquelle, là encore, Ibn Khaldûn s'oppose aux *falāsifa*, en visant Avicenne en particulier :

> Les philosophes (*al-falāsifa*) prolongent cette démonstration en essayant d'établir la prophétie à partir de preuves rationnelles, prétendant qu'elle est une caractéristique naturelle de l'être humain. Ils portent la démonstration jusqu'à sa fin, à savoir qu'une autorité (*al-ḥukm al-wāzi*ʿ[45]) est nécessaire parmi les hommes. Ils disent ensuite : ce commandement (*ḥukm*) est imposé par la législation divine, transmise par un homme qui se distingue des autres de par les caractéristiques, déposées en lui par Dieu, propres à sa guidance, par lesquelles il obtient la soumission et l'adhésion, de sorte qu'il accomplit son commandement *parmi* eux et *sur* eux (*fīhim wa-aʿlayhim*), sans susciter d'opposition ni de contestation. Mais, comme on le voit, cette proposition pour les sages[46] n'est pas démontrée[47]. En effet, l'existence et la vie des hommes peuvent se réaliser sans [prophète] dans la mesure où le détenteur de l'autorité (*al-ḥākim*) s'impose par lui-même, ou par le biais de l'esprit de corps (*ʿaṣabiyya*), par lequel il lui est possible de les contraindre et de les conduire sur son propre chemin. Les gens du Livre qui suivent les prophètes sont peu nombreux en comparaison des Mazdéens (*maǧūs*), chez lesquels il n'y a pas de Livre. En effet, ils sont les plus nombreux dans le monde. Et malgré

45 Les deux termes sont employés ici de manière synonymique, lorsqu'ils sont utilisés seuls je traduis *ḥukm* par commandement et *wāziʿ* par autorité.

46 *Li-l-ḥukamāʾ*. La manière la plus immédiate de comprendre cette phrase, est de rattacher la « proposition » (*al-qaḍiyya*) à celle des philosophes qu'Ibn Khaldûn vient de présenter. Toutefois, il utilisait jusque-là *al-falāsifa* et passe d'un coup à *al-ḥukamāʾ*. Par ailleurs, il y a une ambiguïté dans la formule *li-l-ḥukamāʾ*, le *li* peut d'une part renvoyer à un possessif, comme l'ont compris A. Cheddadi et Rosenthal, et auquel cas il s'agit de la proposition *des* philosophes, et *ḥukamāʾ* est alors utilisé comme synonyme de *falāsifa*. Mais cela peut également signifier « pour », et, en ce cas, il ne s'agit pas de la proposition des philosophes, mais de la proposition du point de vue des *ḥukamāʾ*, qui ne sont pas les *falāsifa* tenants de la proposition en question. Auquel cas, après avoir critiqué la prétendue nécessité rationnelle de la prophétie selon les *falāsifa*, Ibn Khaldûn va montrer que, du point de vue des *ḥukamāʾ*, les sages avec lesquels il est d'accord, leur démonstration ne tient pas. Cela ne change pas l'argument général contre la nécessité rationnelle de la prophétie, mais cela me semble une possibilité cohérente pour maintenir la distinction entre *falāsifa* et *ḥukamāʾ* qu'opère Ibn Khaldûn.

47 *Ġayr burhāniyya*, certains manuscrits donnent *ṭabīʿiyya* (naturel) à la place de *burhāniyya* (démontré), ce qui semble être une erreur. A. Cheddadi traduit par « logique » (comme F. Rosenthal), mais donne *ṭabīʿiyya* dans son édition (*Muqaddima*, I, p. 70), ce qui semble être une simple coquille car il précise en note la divergence d'un manuscrit qui donne *ṭabīʿiyya*, et qu'il a semblé chercher à traduire *burhāniyya*. L'édition d'I. Chabbouh et I. Abbas donne *burhāniyya* (*Muqaddima*, ed. I. Chabbouh et I. Abbas, I, p. 72).

> [l'absence de prophétie chez eux] ils ont eu des dynasties et ont laissé des traces [dans l'histoire] en plus d'avoir existé. Encore aujourd'hui, à notre époque, ils sont influents dans les régions intempérées du nord et du sud. Au contraire, la vie humaine à l'état anarchique, sans aucune autorité, est impossible. Ainsi, tout ceci rend clair leurs erreurs quant à la nécessité de la prophétie, qui n'est pas rationnelle. [La nécessité de la prophétie] est connue par la loi divine, comme [cela était admis] dans les doctrines des anciens. Dieu confère la réussite et la guidance[48].

Ibn Khaldûn essaie de faire tenir ensemble deux propositions qui ne vont pas de soi : l'autorité est nécessaire à la vie sociale, mais cette autorité n'est pas extérieure à la société sur laquelle elle s'exerce. De ce fait, la prophétie n'est pas rationnellement nécessaire : les hommes vivent bien, et même très bien sans prophétie. La thèse d'une nécessité rationnelle de la prophétie fait l'objet d'un long développement chez Avicenne dans le livre X de la *Métaphysique* (*al-Ilāhiyyāt*) du *Šifā'*[49], auquel semble répondre ce passage d'Ibn Khaldûn. Dans le chapitre 2 du livre X de la Métaphysique, Avicenne établit d'abord la sociabilité humaine à partir d'une communauté de besoins, que seule la coopération permet de satisfaire. C'est un point soulevé par la quasi-totalité des penseurs du politique en contexte islamique prémoderne : l'homme seul ne se suffit pas à lui-même, et il a besoin de ses semblables pour survivre, auxquels il ne peut s'associer que par une force contraignante[50]. C'est ensuite qu'il diverge franchement du texte d'Ibn Khaldûn. Voici le passage qui établit la nécessité de la prophétie :

> Puisque cela est manifeste, il est nécessaire pour l'existence de l'homme et pour sa survie de s'associer. L'association ne s'achève qu'à travers la transaction réciproque (*al-mu'āmala*), de même qu'il est nécessaire pour [réussir cette association] d'user de toutes les autres causes dont [l'homme] dispose. Afin de pouvoir pratiquer des transactions, il est nécessaire de disposer de loi (*sunna*) et d'équité. Afin d'avoir la loi et l'équité, il est nécessaire d'avoir un législateur et un dispensateur de justice. Ce dernier, en tant qu'il s'adresse aux hommes et les incite à adhérer à la loi, doit nécessairement être un homme (i.e. un simple

48 *Muqaddima*, I, p. 69-70 ; LE, I, p. 262-263.

49 Ce livre a fait l'objet d'une nouvelle traduction par M. Sebti en annexe de son livre *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde*, c'est cette traduction que je citerai. Pour le texte arabe je me réfère à Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt*, op. cit., p. 435-455.

50 Voir par exemple Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *The Nasirean Ethics* (trad. du persan G.M. Wickens), London, George Allen, 1964, p. 189 sq.

> mortel). [Le législateur] ne peut pas laisser les hommes à leurs opinions concernant la loi, car alors ils divergent, chacun considérant comme juste ce que les autres lui doivent et injuste ce qu'il doit aux autres. Par conséquent, le besoin (*al-ḥāǧa*) de cet homme, afin que l'espèce humaine subsiste et actualise pleinement son existence, est plus impérieux que le besoin [qui justifie] la pousse des poils [qui constituent] les cils et les sourcils, la forme concave de l'arche des pieds, ainsi que plein d'autres choses qui ne sont pas nécessaires à la subsistance [des hommes], mais qui, au mieux, lui sont bénéfiques. Cependant, l'existence de l'homme pieux (*al-insān al-ṣāliḥ*), afin qu'il légifère et dispense la justice, est possible comme nous l'avons évoqué précédemment. Il est donc impossible que la providence première (*al-ʿināya al-ūlā*) requière ces bénéfices [ceux qui sont secondaires, comme la pousse des poils qui constituent les cils] et ne requière pas ceux qui en sont le fondement. Il [n'est pas non plus possible] que le Premier principe et les anges à sa suite aient connaissance [des bénéfices secondaires] et pas [de leurs fondements] ; ni que n'existe pas ce que le Premier principe connaît quant à l'ordre du bien [comme quelque chose] dont l'existence est possible, mais dont la réalisation est nécessaire en vue de la préparation de l'ordre du bien. En effet, comment serait-il possible [que ce genre de chose] n'existe pas alors que ce qui dépend de son existence, [étant] basé sur lui, existe ? Il est donc nécessaire qu'existe un prophète et il est nécessaire que ce soit un homme (i.e. un être humain) ; il est également nécessaire qu'il ait une spécificité dont ne sont pas dotés les autres hommes, de sorte que les hommes puissent prendre conscience qu'il y a en lui quelque chose dont ils ne sont pas dotés, par lequel il se distingue d'eux. Il réalise donc les miracles que nous avons évoqués[51].

Avicenne cherche à montrer trois choses dans ce texte :

1) La prophétie est nécessaire à l'existence humaine
2) Le prophète doit être un homme
3) Le prophète doit avoir des qualités qui le distinguent des autres hommes.

En effet, nous dit-il, les hommes ne peuvent coopérer spontanément, car ils sont incapables de s'accorder sur le juste et l'injuste en dehors d'une instauration transcendante des normes. Or, la Providence veut le bien des hommes,

51 Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt*, dans M. Sebti *Avicenne*, op. cit., p. 255-256 (texte arabe dans Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt*, op. cit., p. 441-442). Voir le commentaire de M. Sebti p. 167 et celui d'O. Lizzini dans « Le théologico-politique à la lumière de la philosophie. Prophète, Ḫalīfa et espèce humaine selon Avicenne », dans D. Poirel (dir.) *Le théologico-politique au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2020, p. 75-82. On trouve la même prophétologie chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī, qui la reprend d'Avicenne (*Mabāḥiṯ*, op. cit., vol. 2, p. 504-505).

comme en témoigne le soin qu'a mis Dieu à leur confort – indépendant de leur simple survie – dans la Création, et il serait incohérent qu'il veuille son confort sans en vouloir les bases (*asās*), à savoir leur existence, qui ne peut se réaliser que par celle du prophète. On note que, pour Avicenne comme pour Ibn Khaldûn, le détenteur de l'autorité doit être un être humain. La nécessaire humanité est posée par Ibn Khaldûn à partir d'une comparaison avec les animaux du point de vue de la puissance : aucun animal non-humain ne saurait soumettre les hommes. Or, fonder une communauté est affaire de domination, avec ou sans coercition selon le type de société. Pour Avicenne, l'argumentaire est différent. Comme l'a montré Meryem Sebti, c'est l'ensemble de la métaphysique d'Avicenne qui soutient la nécessité de la prophétie[52]. Le prophète doit recevoir la Révélation et énoncer des lois compréhensibles aux autres hommes, et à ce titre, il doit être doué de parole, en tant que sa parole est une puissance de « représentation »[53]. Par cette parole, le prophète peut communiquer et imposer aux hommes les normes sans lesquelles la vie sociale, et donc toute vie humaine, est impossible. Mais ce législateur, au contraire d'Ibn Khaldûn, n'est pas n'importe quel homme, il doit avoir une spécificité qui soit reconnaissable par les autres hommes, bien qu'ils ne la possèdent pas (*wağaba an yakūna insān^{an} wa wağaba an takūna lahu ḫuṣūṣiyya laysat li-sā'iri l-nās ḥattā yastaš'ir al-nās fīhi amr^{an} lā yūğad lahum*). Contrairement à ce qu'on voit chez Ibn Khaldûn, le détenteur de l'autorité doit avoir une position d'extériorité par rapport à la communauté sur laquelle s'exerce son autorité.

Avicenne, par l'établissement de la nécessité de la prophétie, établit donc en parallèle la nécessité théologico-politique de la transcendance de l'autorité. Cette transcendance de l'autorité est un des fondements de la théorie moderne de la souveraineté, pour laquelle, comme le résume la célèbre phrase de Carl Schmitt, « est souverain celui qui décide de l'état d'exception »[54]. Il y a un arbitraire de l'autorité, comme pur acte de puissance, qui ne soutient pas uniquement une théorie de la tyrannie, mais qui provient de l'idée qu'aucune autorité

52 M. Sebti, *Avicenne*, op. cit., p. 167 sq.

53 Voir l'analyse d'un passage du *Traité de l'âme* du *Shifā'* par M. Sebti, *Avicenne*, op. cit., p. 128 sq. ; ainsi que O. Lizzini, « Le théologico-politique à la lumière de la philosophie », op. cit., p. 82. La parole comme fondement de l'autorité politique est peut-être un lieu commun de la philosophie politique, que l'on pense à Aristote ou à ses lecteurs parmi les philosophes arabes. Voir A. al-Azmeh, *Muslim Kingship*, op. cit., p. 116. Sur la parole comme fondement de la sociabilité, voir le magnifique texte de Faḫr al-Dīn al-Rāzī qui présente une sorte de phénoménologie de la parole par opposition au simple signe : *al-Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya*, op. cit., vol. 2, p. 397.

54 C. Schmitt, *Théologie politique*, op. cit., p. 16.

ne s'institue dans l'immanence pure de la communauté politique qui, elle, se constitue par son moyen[55]. Dans cette opposition d'Ibn Khaldûn à Avicenne, il se joue donc plus qu'un simple conflit doctrinal avec les *falāsifa*, c'est toute une ontologie politique qui fonde, pour l'un comme pour l'autre, le rapport à la prophétie. Contrairement à Avicenne, Ibn Khaldûn semble admettre une autorité politique qui émerge dans l'immanence de la communauté. L'arbitraire du pouvoir souverain n'a pas besoin d'être légitimé par la transcendance de son origine. Contre l'idée que la providence divine se manifeste à travers la prophétie, Ibn Khaldûn montre en effet que des dynasties sans prophète ont pu exister et prospérer dans l'histoire. Contre la présomption de la nécessaire extériorité du législateur à la communauté des hommes – lequel doit être homme, certes, mais exceptionnel et reconnu comme tel – Ibn Khaldûn pose que le modèle de l'extériorité et de la transcendance du souverain par rapport à son groupe est en fait un modèle animal, celui des abeilles et des sauterelles, chez lesquelles le « chef » se distingue de ses semblables par des caractéristiques exceptionnelles. C'est le concept de *ʿaṣabiyya* qui permet alors à Ibn Khaldûn d'établir l'origine du politique dans l'immanence de la communauté des hommes. C'est la *ʿaṣabiyya* qui permet d'assurer l'unité de la communauté humaine, alors qu'elle est constituée par une multiplicité hétérogène, c'est-à-dire une multiplicité d'hommes unis par une communauté de besoin, mais aux instincts agressifs plus que grégaires. C'est enfin elle qui permet le respect de l'autorité, peut-être en fondant une transcendance symbolique de l'obligation (chaque membre de la communauté reconnaît la légitimité du chef par son prestige symbolique) dans la pure immanence de la communauté humaine : on n'obéit jamais qu'à un homme.

2.4 Conclusion

Le politique pour Ibn Khaldûn concerne avant tout la préservation des corps. La domination ne conduit pas nécessairement à la tyrannie, mais est la condition de possibilité de la coopération des hommes, elle-même condition de leur préservation. Il y a donc du politique sans religieux, c'est-à-dire du politique sans prophétie ni révélation, qui ne sont pas nécessaires à la survie humaine. Certes, Avicenne pourrait admettre que des sociétés ont existé sans prophétie,

55 Voir à ce propos l'introduction à *Sur les rois* de D. Graeber et M. Sahlins (dir.), *Sur les rois*, Bordeaux, La Tempête, 2023. Sur l'origine transcendante de l'autorité et l'immanence de son exercice dans le contexte islamique, voir A. al-Azmeh, « Caliphal Sovereignty or the Immanence of the Transcendance », op. cit.

mais cette dernière relève tout de même d'une nécessité rationnelle[56]. De plus, la vie humaine ne désigne pas la simple conservation organique des corps sensibles, autrement dit la préservation de ce qui, en l'homme, est animal. Chez Avicenne, la fin des sociétés humaines, contrairement à celle des sociétés animales, n'est pas la simple survie de l'espèce. Les *falāsifa*, influencés en cela par la philosophie politique grecque, considèrent que le politique, spécificité humaine, se distingue par sa fin, *extérieure* à la Cité elle-même. Autrement dit, le politique est une condition nécessaire de l'accès à une fin qui transcende le politique (le salut de l'âme, la béatitude, le souverain Bien)[57]. En revanche, si, pour Ibn Khaldûn, les sociétés politiques se distinguent des sociétés animales, ce n'est pas sur le plan de la fin (*ġāya*, *télos* en grec) – le politique ne s'occupe pas nécessairement du salut de l'âme – mais sur celui de l'ontologie politique. La raison d'être du politique est immanente au corps social, car, d'une part, elle est fondée sur l'égalité naturelle des hommes, d'autre part, elle est simplement le moyen par lequel le corps social peut se reproduire. Lorsqu'Ibn Khaldûn critique la philosophie politique des *falāsifa*, il s'en prend en fait à leur théologie politique. Le salut des âmes est une préoccupation religieuse qui peut s'ajouter à la politique de préservation des corps, mais cela ne constitue pas la raison d'être du politique qui est de contraindre les hommes à coopérer[58]. Si la direction (*ri'āsa*) est assurée par une personne de la même espèce et du même groupe, la position du dirigeant (*ra'īs*) est à la fois intérieure et extérieure à la société. Une fois son autorité constituée, il assure le rôle de principe directeur d'une multiplicité d'éléments hétérogènes.

---

56 La nécessité rationnelle de la prophétie est particulièrement présente chez les chiites mais partagée par les *falāsifa*. Sur la pensée politique des philosophes chiites, voit M.A. Amir-Moezzi et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris, Cerf, 2014 [2004], p. 241-278. Sur les philosophes sunnites et la prophétologie, en plus des références sus-citées, voir N. Zouggar, « Les philosophes dans la prophétologie sunnite », *Bulletin du Centre de recherche français à Jerusalem*, 23, 2012. Voir également F. Rahman, *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy*, London, Routledge, 1958.

57 La fin de l'association politique chez Avicenne concerne le salut de l'âme, tandis que chez al-Fārābī c'est la perfection humaine. Sur cette question, voir M. Sebti, *Avicenne*, op. cit., p. 202-203 et la note 389.

58 Maïmonide (m. 601 / 1204) montre que la Loi divine a deux finalités, le soin des corps (qui implique d'empêcher l'agressivité mutuelle des hommes et de leur inculquer des mœurs sociales), et le soin des âmes, finalité plus élevée mais secondaire dans « l'ordre de la nature et du temps ». S'il admet donc une utilité politique de la loi divine, elle est, comme chez Avicenne, insuffisante à fonder rationnellement la nécessité de la communauté humaine, qui doit tendre vers une fin extérieure à elle-même, à savoir le salut des âmes. Voir Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Lagrasse, Verdier, 2012, p. 990-993.

La question qui doit nous intéresser maintenant est celle du rapport à l'histoire, et en particulier à l'histoire du califat. On sait que la tradition islamique a, partiellement au moins, sacralisé la représentation des quatre premiers califes. Comment Ibn Khaldûn a-t-il rendu compte de cette histoire, sans recourir aux fondements théocratiques du califat ?

3 Le divin, le sacré, l'autorité : califat et royauté chez Ibn Khaldûn

> Identifier un commencement – en particulier celui d'un mouvement historique ou d'un domaine de pensée – à une personne est, bien sûr, un acte de compréhension historique[59].

3.1 Introduction

Ibn Khaldûn est connu pour être le théoricien médiéval de la transition du califat en royauté, selon un procédé de dégradation, voire de chute, passée de l'idéal, presque primitif, d'une communauté religieuse fondée sur la bonne guidance, à un pouvoir d'État pragmatique, voire tyrannique, dont l'aspect religieux ne résonne qu'à travers le nom qu'il se donne, emprunt à une réalité perdue[60]. Du califat à la royauté, la communauté islamique aurait chuté dans les abysses de l'histoire. Ce récit, bien connu, a pris différentes formes, toutes ayant pour point commun de percevoir l'histoire de l'islam comme celle de l'échec d'une rencontre entre un idéal religieux et une réalité politique. L'idéal religieux, heurté de plein fouet par l'histoire, serait tout entier contenu dans des textes, le Coran et les recueils de *aḥādīṯ*, dont on serait pourtant bien en peine de dégager le moindre projet politique précis, si ce n'est une vague théocratie[61]. Ainsi, la grande théorie des fondements juridiques du califat d'al-Māwardī signerait la victoire de l'histoire sur l'idéal, de la royauté sur le califat, dont la consignation juridique des institutions ne serait que la

59 E.W. Saïd, *Beginnings : Intention and Method*, New York, Columbia University Press, 1985 [1975], p. 32.

60 Une première version de cette partie a été proposée en anglais lors d'une intervention au séminaire « Philosophy Seminar, dialogues, sources, translations », organisé à la MMSH d'Aix en Provence par Jawdath Jabbour et Olga Lizzini, que je remercie chaleureusement pour l'invitation et les discussions que nous avons pu avoir.

61 Pour un exposé général de la vulgate sur la théocratie islamique, voir É. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1999, p. 115-119.

légitimation *a posteriori* d'un état de fait, la judiciarisation de pratiques établies[62].

Ibn Khaldûn est ainsi parfois invoqué comme un esprit assez clairvoyant pour avoir perçu cette chute du califat dans l'histoire[63]. Cette conception de l'histoire de l'islam paraît tout empreinte d'une vision théologique de l'histoire. Il est vrai qu'elle existe, mais chez des historiens d'une autre époque que celle d'Ibn Khaldûn, ou d'une autre école (celle proche des traditionnistes). On le voit chez Yaʿqūbī et al-Masʿūdī, qui parlent de la royauté (*mulk*) comme d'une chose négative, contraire à la religion, qui apparaît dans l'islam à partir de Muʿāwiya (r. 41-60 / 662-680)[64]. Le titre de calife, qu'il ait pris originellement la forme de calife de Dieu (*ḫalīfat Allah*) ou, plus couramment dans l'historiographie classique, de calife du messager de Dieu (*ḫalīfat rasūl Allah*), semble avoir été tardivement attribué aux souverains omeyyades[65]. La première trace numismatique, portant l'inscription de ce titre, remonte au règne de ʿAbd al-Malik (r. 65-86 / 685-705), bien qu'il y ait des sources littéraires plus anciennes qui en fassent état[66].

L'alternative entre le califat et la royauté a été posée comme un problème tout à la fois historique, théologico-juridique et politique par la tradition isla-

62 H.A.R. Gibb affirmait ainsi qu' « il est impossible de ne pas avoir l'impression qu'Ibn Khaldūn, en plus d'analyser l'évolution de l'État, était, comme les autres juristes musulmans de son temps, préoccupé par le problème de la conciliation des exigences idéales de la *šarīʿa* avec les faits de l'histoire » (« The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory », op. cit.). Du même auteur voir *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton, Princeton University Press, p. 43 sq. Dans la même idée, voir S. Humphreys, *Muʿawiya Ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire*, Oxford, Oneworld, 2006, p. 116 : « Ibn Khaldûn s'est efforcé de concilier les idéaux islamiques et la réalité du monde ».

63 Pour une synthèse historique de l'histoire du califat islamique, débarrassée des tropes exotiques et replacée dans un contexte global, parmi l'histoire des empires perses et byzantin, voir A. Marsham, « The Caliphate », *in* P. Fibiger Bang, C.A. Bayly, W. Scheidel (eds.), *The Oxford World History of Empire*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 355-379.

64 T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 198.

65 Sur les discussions autour du sens de *ḫilāfa*, voir l'ouvrage maintenant classique de P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 [1986].

66 Voir A. Marsham, « "God's Caliph" Revisited : Umayyad Political Thought in its Late Antique Context », *in* A. George et A. Marsham (eds), *Power, Patronage, and Memory in Early Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 3-38. Muʿāwiya semble avoir été titré « serviteur de Dieu commandeur des croyants », comme en atteste une inscription une inscription en grec datée de 662 retrouvée sur le site archéologique de Hammat Gader. Voir à ce propos A. Marsham, *The Umayyad Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2024, avec reproduction de l'inscription en question p. 94.

mique, sunnite comme chiite[67]. Ibn Khaldûn donne une double voix à ce chapitre. D'un côté il a théorisé, dans un chapitre dédié de la *Muqaddima*, la transition entre le califat (*ḫilāfa*) et la royauté (*mulk*), dans lequel il semble, conformément à la majorité des historiens, donner à Muʿāwiya un rôle historique pivot, du fait qu'il succède au dernier calife en étant le premier roi. D'un autre côté, dans le *Kitāb al-ʿIbar*, il a fait de Muʿāwiya le cinquième calife bien guidé (*Rāšid*), le situant dans une continuité avec ses prédécesseurs. En traduisant les passages concernés, on y cherchera les termes d'une pensée politique qui, tout en empruntant à l'histoire religieuse ses *topoï*, les transforme en matériaux séculiers d'une analyse historiographique. Sera présentée d'abord la traduction d'un long passage qui traite de la transition entre ʿAlī et Muʿāwiya, qui se trouve entre les livres II et III des *ʿIbar*[68]. Ce texte, qui ne semble pas avoir attiré l'attention des commentateurs d'Ibn Khaldûn[69], est central dans sa pensée, car il éclaire la distinction qu'il établit entre la royauté (*mulk*) et le califat (*ḫilāfa*). L'historien maghrébin y explique les raisons pour lesquelles les historiens ont distingué le califat de la royauté, et ont établi une rupture tout à la fois théologique, politique et historique entre les quatre premiers califes, et le califat de Muʿāwiya. Critiquant cette rupture, l'historien maghrébin affirme que Muʿāwiya est un calife bien guidé qui se situe dans la continuité de ses quatre prédécesseurs. Il fait donc l'éloge du fondateur du califat omeyyade sur les plans éthique et politique, et explique le mécanisme historique à l'origine de la transition entre un type de gouvernement des hommes, la direction tribale, et un autre, la royauté. Ces deux types de gouvernement peuvent ou non s'accompagner d'une direction religieuse, et auquel cas ils se nomment califat, indépendamment de la manière dont les hommes sont dirigés (par le prestige et la parole dans la direction tribale, par la force et la coercition dans la royauté), et dont le pouvoir se transmet (par consensus dans la direction tribale, par hérédité dans la royauté).

67 Sur l'évolution du sens de la notion *mulk* et du rapport avec celle de *ḫilāfa*, voir Voir S.W. Anthony, « Prophetic Dominion, Umayyad Kingship : Varieties of *Mulk* in the Early Islamic Period », *in* A. Marsham (ed.), *The Umayyad World*, London, Routledge, 2021, p. 39-64.

68 Tarif Khalidi avait noté l'importance de ce passage qu'il a partiellement traduit en anglais. Voir T. Khalidi, Ibid., p. 198-199.

69 A. al-Azmeh en fait brièvement mention dans *Ibn Khaldûn : an Essay in Reinterpretation*, op. cit., p. 22.

3.2 Traduction du Kitāb al-ʿIbar sur la transition entre le califat et la royauté[70]

[P. 564] Il s'agit du dernier mot à propos du califat islamique et de son histoire, qui englobe les guerres d'apostasie, les conquêtes, les autres guerres, l'unité qui en a découlé et le consensus. J'ai résumé les aspects les plus significatifs et les plus complets à partir des travaux de Muḥammad Ibn Ǧarīr al-Ṭabarī, dont la *Grande histoire* est la source la plus fiable que nous avons rencontrée sur ce sujet[71]. C'est le plus éloigné de la médisance contre les figures éminentes de la communauté islamique, à savoir les compagnons [du Prophète] et ses successeurs, que Dieu soit satisfait d'eux et de leurs adeptes. En revanche, de nombreux historiens transmettent des récits contenant des calomnies et des insinuations à leur encontre, souvent issus de préjugés sectaires. La plupart sont de pures affabulations, qui ne méritent pas qu'on noircisse du papier à leur sujet. J'ai complété ce résumé par des informations issues d'autres sources qu'al-Ṭabarī, sélectionnant soigneusement des récits fiables chaque fois que cela était possible. Lorsque je cite ces
[p. 565] récits supplémentaires, je les attribue généralement à leurs sources. Il fallait | inclure le règne et les actes de Muʿāwiya parmi ceux des califes [bien guidés], car il occupe, comme eux, un rang éminent en termes de vertu, de justice et de compagnonnage avec le Prophète. À ce propos, il ne faut pas prêter attention au *ḥadīṯ* [qui stipule que] « après moi le califat durera trente ans », car il n'est pas authentique. La vérité est que Muʿāwiya est au nombre des califes [bien guidés].

Les historiens du califat l'ont classé après eux pour deux raisons. La première raison est que, du temps de Muʿāwiya, le califat dépendait d'une lutte pour le pouvoir, guidée par la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) dont nous avons parlée. Avant cela, il relevait d'un choix consensuel, et les historiens ont distingué les deux cas. Muʿāwiya était en effet le premier des califes de la domination et de la solidarité clanique, ceux que [les historiens] guidés par leurs passions nomment les « rois », les confondant ainsi entre eux. Mais que Dieu nous garde de confondre Muʿāwiya avec un de ceux qui sont venus après lui. Il est à compter parmi les califes bien guidés (*huwa min al-khulafāʾ al-Rāšidīn*), aux côtés de certains califes Marwanides qui l'égalèrent en religion et en vertu, ainsi que de quelques califes abbassides partageant des qualités similaires. Qu'on ne dise pas : « la royauté est d'un rang inférieur à celui du califat, alors comment un calife peut-il être roi ? ».

70 *Tārīḫ*, vol. 2, p. 564-565 – vol. 3, p. 3-5. Pour l'édition de K. Shahāda (2000), 9 vol. : vol. 2, p. 650-651 – vol. 3, p. 3-5.

71 Il s'agit du *Tārīḫ al-rusul wa l-mulūk*.

Sache que la royauté qui s'oppose au califat, et même qui lui met fin, c'est la tyrannie (*al-ǧaburūtiyya*), qu'on appelle aussi la *kisrawiyya*[72], c'est celle que ʿUmar a désavouée lorsqu'il en a perçu les symptômes chez Muʿāwiya[73]. Mais la royauté consiste à dominer par la force, au moyen de la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) et de la puissance (*šawka*). Elle ne met pas fin au califat ni à la prophétie. En effet, Salomon et son père (David) – que Dieu soit satisfait d'eux – étaient rois et prophètes [à la fois], leur but était d'installer [leur royaume] dans ce monde tout en obéissant à leur seigneur grand et tout-puissant.

En effet, Muʿāwiya n'a pas réclamé la royauté ni son faste pour profiter des biens de ce monde, il y a été conduit par la nature de la solidarité clanique, lorsque les musulmans ont eu la mainmise sur tous les États (*duwal*) et qu'il était leur calife. Il les a donc menés[74] de la manière dont les rois dirigent leur peuple (*qawm*), lorsque leur solidarité clanique atteint son apogée et requiert (*tadʿū*) la nature de la royauté. Ainsi en est-il des califes pieux qui sont venus après lui. Ils ont été appelés par la nécessité de la royauté à en renforcer les lois et les exigences (*dawāʿī*[75]). La règle ici consiste à rapporter leurs actes à ce qu'il y a d'authentique dans les informations historiques (*aḫbār*), et non à ce qu'il y a d'imaginaire. Celui dont les actes sont conformes à ces informations est [bien] un calife, successeur du prophète parmi les musulmans. Celui dont les actes n'y sont pas conformes fait partie des rois de ce monde, et n'est appelé calife que métaphoriquement.

| La deuxième raison qui pousse [les historiens] à ranger Muʿāwiya parmi les [p. 566]
califes omeyyades plutôt que parmi les quatre premiers califes, c'est que [les Omeyyades] étaient d'une même lignée, dont Muʿāwiya était le chef. Il a ainsi été mis parmi les membres de sa lignée. Les lignées des premiers califes étaient mélangées, ils ont donc été classés dans une même catégorie. Quant à ʿUṯmān, bien qu'il fût de la même lignée [omeyyade], il fut inclus avec les quatre premiers califes en raison de sa proximité avec eux en vertu et en mérite. Que Dieu nous rassemble parmi eux et nous fasse grâce de sa miséricorde en nous laissant les prendre pour modèles.

[Tārīḫ, vol. III]

Les banī ʿAbd al-Manāf, du clan des Qurayš, étaient très nombreux et comportaient nombre d'hommes illustres. Personne ne les contestait au sein du clan [p. 3]

72 Du nom de Chosroes, célèbre roi perse. Voir à ce propos P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2005, p. 46.

73 *Muqaddima*, I, p. 348 ; *LE*, I, p. 491. Je reparlerai de ce passage par la suite.

74 *Daʿā* : litt : sermonner, mais dans le contexte il est plus probable que cela signifie diriger, conduire. Cf Kazimirski, ed. en ligne, p. 704.

75 Kazimirski, ed. en ligne p. 706.

des Qurayš. Leurs deux branches principales étaient les Omeyyades et les Hashémites, qui partageaient l'ascendance des ʿAbd al-Manāf et se rattachaient à leur lignée. Les Qurayš reconnaissaient cela, et ont confié la direction [aux Hashémites], bien que les Omeyyades étaient plus nombreux et comptaient davantage d'hommes. Or, la puissance (*al-ʿizza*) vient avec le nombre. Le poète a dit : « La puissance revient aux plus nombreux »[76].

Avant l'islam, [Les Omeyyades] tenaient un rang honorable et reconnu qui culminait avec Ḥarb Ibn Umeyya[77] qui était leur chef à la guerre du *fiǧār*[78]. Les chroniqueurs (*al-aḫbāriyyūn*) racontent qu'alors que les Quraysh étaient en proie à une lutte intestine, Ḥarb se tenait le dos appuyé contre la Kaʿba. De jeunes hommes (*ġilma*) des banū Umayya se précipitèrent vers lui en suppliant : « oh mon oncle, viens au secours des tiens ! » (*adrik qawmak*) Il se leva, traîna son pagne derrière lui et gravit une colline jusqu'à ce qu'il les aperçoive, et il agita l'extrémité de son vêtement dans leur direction pour les inciter à venir. Les deux clans se précipitèrent alors vers lui [et cessèrent de guerroyer] alors que le conflit faisait rage.

Lorsque l'islam arriva, les gens furent tellement subjugués par ce qui se déroulait, à savoir la prophétie, la révélation, la descente des anges ainsi que les événements prodigieux qui se produisirent, qu'ils en oublièrent les choses liées à l'esprit de clan (*ʿaṣabiyya*[79]), les musulmans comme les incroyants. Concernant les musulmans, l'islam leur a interdit les pratiques de l'âge de l'ignorance (*ǧāhiliyya*[80]), comme le dit le ḥadīṯ : « Dieu a écarté de vous les vices de la *ǧāhiliyya* ainsi que [l'ancienne] fierté [clanique], car vous êtes tous les fils d'Adam, et Adam est issu de la terre ». Quant aux polythéistes[81], cette affaire extraordinaire les occupa et les détourna temporairement des affaires claniques. C'est pourquoi la division entre les Omeyyades et les Hashémites n'est apparue, dans les premiers temps de l'islam, que lors du boycott des Hashémites dans le Šiʿb[82]. Cela n'a pas entrainé une grande discorde du fait de l'oubli des solidarités claniques

76 *Wa innamā al-ʿizza li-l-kāṯir*. On trouve ce vers chez le poète préislamique al-Aʿšā (m. 625).

77 Le père d'Abū Sufyān, donc le grand-père de Muʿāwiya.

78 Les guerres du *fiǧār* (litt : du sacrilège) désignent une série de batailles datant de la fin du VI^e^s. entre deux confédérations tribales majeures, les Qurayš et les Hawāzin.

79 Dans la mesure où cela renvoie aux conflits tribaux je traduis ici par « esprit de clan » plutôt que par ma traduction usuelle (« solidarité clanique »).

80 C'est-à-dire les rapports tribaux en vigueur avant l'islam.

81 Al-Mušrikūn, ceux dont la tradition islamique rapporte qu'ils adoraient des idoles et croyaient à plusieurs dieux.

82 Il s'agit du boycott effectué par les Qrayshites contre le clan du Prophète pour les punir de leur doctrine, considérée comme hérétique. Le clan du Prophète (les Hashémites) fut ainsi bloqué dans la vallée du Šiʿb pendant 3 ans (de 615 à 618) selon la tradition islamique.

(*al-ʿaṣabiyyāt*), qu'ils négligèrent sous l'influence de l'islam. Après l'hégire et le début du *ǧihād*[83], il ne resta que la solidarité naturelle du clan (*al-ʿaṣabiyya ṭ-ṭabīʿiyya*), qui n'avait pas disparu et qui consiste à défendre (*bi-ʿizza ʿalā*) son proche et son frère au combat et en cas d'agression[84]. Rien ne peut faire disparaître [la solidarité clanique naturelle], elle n'est pas prohibée, au contraire elle est réclamée et bénéfique au combat dans la voie de Dieu (*ǧihād*) et à la promotion de la foi. Ne vois-tu pas ce qu'a dit Ṣafwān Ibn Umayya[85] | lors de [p. 4]
la déroute [provisoire] des musulmans (*inkašafa al-muslimūn*) à la Bataille de Ḥunayn[86] – à ce moment-là, il était encore polythéiste (*mušrik*) pour une période que lui avait octroyée le messager de Dieu, paix et bénédictions soient sur lui, le temps qu'il se convertisse à l'islam. Son frère[87] lui dit alors : « la sorcellerie n'a-t-elle pas échoué aujourd'hui ? »[88]. Ṣafwān lui répondit : « que Dieu te fasse taire ! Je préfère être gouverné par un homme des Quraysh que par un des Hawāzin. » Le prestige (*šaraf*) des Banū ʿAbd Manāf était partagé entre les Banū ʿAbd Šams et les Hashémites[89]. Lorsqu'Abū Ṭālib Mourut, ceux de sa tribu (*banūhu*) émigrèrent avec le messager de Dieu – paix et bénédictions soient sur lui. Hamza fit de même, et après lui les ʿAbbas et beaucoup des Banū ʿAbd al-Muṭallib, ainsi que le reste des Hashémites. La place des Hashémites fût alors laissée vacante à la Mecque, et la direction (*riʾāsa*) des Omeyyades s'est trouvée renforcée au sein des Quraysh. Puis ce sont les anciens des autres clans[90] qui en prirent le commandement à la bataille de Badr[91], au cours de laquelle périrent des hommes prestigieux (*ʿuẓamāʾ*) des Banū ʿAbd Shams : ʿUtba, Rabīʿa, al-Walid, Aqaba bin Abī Muʿayṭ, et d'autres encore. Abū Sufyān hérita seul du prestige des Omeyyades et prit la tête de la tribu de Quraysh. Il était leur chef (*raʾīs*) à la bataille d'Uḥud[92],

83 C'est-à-dire, ici, de l'entrée des musulmans en guerre contre les Mecquois en 623.

84 Voir chap. 9, n. 6.

85 Un compagnon du prophète.

86 Cette bataille eu lieu deux semaines après la conquête de Le Mecque par les musulmans, qui s'opposèrent à une confédération tribale composée des Hawāzin et des Ṭaqif. Les musulmans furent d'abord mis en déroute dans la vallée de Hunayn, avant de remporter finalement une victoire décisive. Cette bataille est mentionnée dans le Coran : IX, 25.

87 Son demi-frère exactement.

88 Les musulmans avaient remporté la victoire à la bataille de Badr, grâce à ce que leurs opposants ont estimé être de la sorcellerie.

89 Le prestige d'un clan peut dépendre de celui dont il est sous la protection (*Muqaddima*, I, p. 219 ; *LE*, I, p. 390).

90 *Min sāʾir al-buṭūn* : le *baṭn* est une subdivision clanique. Voir la présentation des différentes subdivisions des clans par al-Maqrīzī dans *al-Nizāʿ wa-l-taḫāṣum fīmā bayna banī Umayya wa-banī Hāshim,* ed. Ḥusayn Mu'nis, al-Qāhira, Dār al-Maʿārif, pas de date, p. 112.

91 Bataille entre les Musulmans médinois et les Mecquois, qui a eu lieu en 2 / 624 et qui s'est soldée par une victoire musulmane.

92 Bataille qui a eu lieu en 3 / 625 et a vu les Musulmans émigrés à Médine défaits par les Qurayshites restés à La Mecque. Elle est mentionnée dans le Coran, III, 121-175.

et leur commandant (*qā'id*) à la bataille d'al-Aḥzab[93] ainsi qu'à celles qui sont venues après. Lors de la conquête de la Mecque [par les Musulmans] (*al-fatḥ*), la nuit de la conversion d'Abū Sufyān à l'islam, comme on le sait, al-ʿAbbas dit au Prophète, dont il était l'ami : « Oh messager de Dieu, Abū Sufyān est un homme qui aime la gloire, fais donc en sorte qu'il soit loué (*iǧʿal lahu ẓikr^an*) ». Le prophète dit donc : « qui entre dans la maison d'Abū Sufyān est en sécurité ». Puis il accorda ses faveurs (*manna*) aux Quraysh après qu'il les ait dominés ce jour-là et leur dit : « partez, vous êtes les affranchis (*antum al-ṭulaqā'*[94]) », et ils se convertirent à l'islam. Le conseil des anciens (*mašūra*) est ensuite allé se plaindre auprès d'Abū Bakr du fait qu'ils se trouvaient à un rang inférieur aux émigrés, ainsi que de la parole de ʿUmar parvenue à leurs oreilles, stipulant qu'il fallait cesser de les consulter. Abū Bakr s'excusa auprès d'eux et leur dit : « Réunissez vos frères pour le *ǧihād* et envoyez-les combattre les apostats »[95]. Ils se distinguèrent finalement au service de l'islam et ont redressé les Arabes (*al-aʿrāb*) en empêchant leurs injustices et leurs déviances. Puis vint ʿUmar qui les envoya combattre les Byzantins et incita les Quraysh à partir à la guerre en Syrie (*Šām*). Beaucoup d'entre eux s'y établirent, et il nomma Yazīd Ibn Abī Sufyān gouverneur de Syrie. Son gouvernorat a duré jusqu'à ce qu'il meure lors de la peste d'Emmaüs (*ṭāʿūn amwās*) en l'an 18 (640). [ʿUmar] nomma alors à sa place son frère Muʿāwiya, et ʿUṯmān le confirma ensuite à son poste, si bien qu'il s'établit une continuité entre leur direction (*riʾāsa*) des Quraysh pendant l'islam et leur direction avant la conquête. Leur emprise (*ṣibġa*[96]) n'avait pas disparu, et on n'avait pas oublié leur époque, du temps où les Hashémites avaient mis en œuvre les commandements de la prophétie, renoncé aux affaires terrestres, et leur avaient substitué le prodige de la prophétie (*mubāšara al-waḥī*) et le prestige de la proximité avec Dieu par Son messager. Les gens connaissent encore cela à propos des Omeyyades. Examine

93 Bataille du Fossé (dite aussi de la Tranchée ou des Coalisés). Elle a eu lieu en 5 / 627. Les Qurayshites, associés à d'autres tribus, décident d'attaquer les Musulmans à Médine. Ces derniers remportent la victoire en creusant des tranchées autour de la ville. Elle est mentionnée dans le Coran, XXXIII, 9-27.

94 Sur le terme *ṭulaqā'* voir J. Chabbi, *Le seigneur des tribus*, op. cit., p. 306. Il est devenu ensuite le nom par lequel la tradition a désigné les Quraysh restés païens à la Mecque jusqu'à ce que les Musulmans les conquièrent. Le ḥadīṯ n'est pas considéré comme pleinement authentique et ne figure pas dans les recueils de Muslim et Buḫarī.

95 Il s'agit des guerres dites « d'apostasie » (*ridda*) selon la tradition, censées avoir eu lieu après la mort du Prophète et être menées par Abū Bakr.

96 Litt. la teinte. C'est un terme dont la polysémie est difficile à rendre par un équivalent, et que l'on est obligé de traduire différemment selon le contexte. Il s'agit ici de l'influence des Omeyyades, qui a persisté dans le temps et imprégné les esprits (colorés). La *ṣibġa* désigne donc ce qui imprègne un ensemble, à la manière d'une couleur.

donc les paroles de Ḥanẓala Ibn Ziād al-Kātib adressées à Muḥammad Ibn Abī Bakr : si cette affaire devient une lutte pour le pouvoir, les Banū ʿAbd Manāf te vaincront[97].

Lorsque ʿUṯmān mourut et que les gens se disputèrent à propos de ʿAlī, les soldats de ʿAlī étaient plus nombreux en raison du prestige du califat et de sa vertu. Mais ces derniers provenaient de l'ensemble tribus de Rabīʿa, du Yemen, et d'autres encore, tandis que les troupes de Muʿāwiya provenaient de la garnison militaire de Syrie. Ils étaient de la tribu des Quraysh, la plus puissante des Muḍar, et leur ferveur (*baʾs*) les avait emmenés aux confins (*ṯuġūr*) de la Syrie depuis la conquête. Leur solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) était plus puissante et leur force au combat plus aiguisée (*amḍā šawka*). Puis, une faction des partisans de ʿAlī fit sécession. Ils étaient sous le commandement des Kharijites et suivaient leurs propres objectifs, jusqu'à ce que Muʿawiya détienne le pouvoir (*malaka*) et qu'al-Ḥasan se rende. L'unité de la communauté fut restaurée par le serment d'allégeance (*bīʿa*) à Muʿāwiya, au | milieu de l'année 41/661. [p. 5]
Les gens oublièrent alors les circonstances particulières de la prophétie (*šaʾn al-nubuwa*) et les miracles, et retournèrent aux choses de la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) et de la lutte pour le pouvoir. Les Omeyyades furent désignés pour dominer les Muḍar et le reste des Arabes, et Muʿawiya était leur chef (*kabīruhum*). Le califat était entièrement entre ses mains (*Lam tataʿaddahu l-ḫilāfa*) s'était étendue, sa direction (*riʾāsa*) était fermement ancrée en terre égyptienne (*fī arḍ miṣr*) et son autorité était renforcée (*tawaṯṯaqa ʿaqdahu*[98]). Il a tenu le pouvoir (*sulṭān*) et le califat (*ḫilāfa*) pendant vingt ans, durant lesquels il a excellé dans l'art de gouverner. Dans ce domaine, personne de son peuple ne le surpassait, y compris parmi ceux qui pouvaient prétendre au pouvoir au sein des descendants de Fāṭima, des Hashémites, du clan d'al-Zubayr et d'autres comme eux. Il a habilement soigné ses relations avec les dirigeants arabes et les chefs de clan (*qurūm*) des Muḍar, en traitant avec indulgence, tolérance et patience leurs injustices et leurs torts (*makrūh*[99]). Sa longanimité (*ḥilm*) atteignit des sommets inaccessibles, la loyauté de ses partisans ne vacilla jamais, et les sommets qu'il atteignit dans l'art de gouverner restèrent hors de portée des autres[100].

97 C'est-à-dire les Hashémites, le clan du prophète. Muḥammad b. Abū Bakr, fils du premier calife Abū Bakr, est issu de la tribu des banū Taym.

98 Plus littéralement, ses alliances se sont consolidées, mais il s'agit bien de désigner le renforcement de son autorité.

99 Litt. : ce qui est détestable. Il s'agit d'une catégorie d'actes répréhensibles dans les *uṣūl al-fiqh* mais qui n'entrainent pas de châtiment.

100 *Mirqātuhu fīhā tazullu ʿanhā al-aqdām*, litt. : les pieds glissaient de son échelle.

> On rapporte qu'un jour il plaisantait avec ʿUday Ibn Ḥātim, lui reprochant d'avoir soutenu ʿAlī. ʿUday lui répondit alors : « Par Dieu, les cœurs avec lesquels nous vous haïssions restent dans nos poitrines, et les épées avec lesquelles nous vous combattions restent sur nos épaules[101]. Si vous nous approchez avec perfidie d'un empan, nous riposterons par le mal en nous rapprochant de vous de toute une envergure. Les gorges tranchées et le râle des poitrines agonisantes nous sont davantage supportables que le fait d'entendre des calomnies à propos de ʿAlī. Prend garde, ô Muʿāwiya : l'épée appelle l'épée ! » Muʿāwiya répondit : « ces paroles sont justes, consignez-les »[102]. Puis il s'est approché de lui, lui a donné l'accolade, et ils ont discuté. Les histoires rapportées à propos de sa longanimité (*ḥilm*) sont nombreuses !

3.3 Le problème du fondement théologico-historique de la communauté islamique : « Le Califat durera trente ans, après cela il y aura la royauté »

Ibn Khaldûn analyse donc, dans ce texte, l'évolution du califat islamique, en distinguant deux phases : une première basée sur le consensus et la vertu des compagnons du Prophète, et une seconde, inaugurée par Muʿāwiya ibn Abī Sufyān, fondateur de la dynastie omeyyade, reposant sur la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) et la domination politique. Il considère Muʿāwiya comme un calife légitime, appartenant aux califes bien guidés, bien qu'il gouvernât avec les méthodes des rois. Ibn Khaldûn réfute alors le *ḥadīṯ* selon lequel le califat devait durer seulement trente ans et insiste sur le fait que la royauté, lorsqu'elle respecte les principes religieux, ne s'oppose pas au califat, à l'image des prophètes-rois comme David et Salomon.

Le *ḥadīṯ* dit des « trente ans » est bien connu, et a fait l'objet dernièrement d'une étude approfondie de Han Hsien Liew[103]. Ce *ḥadīṯ* est considéré par une très large partie des savants sunnites comme authentique, tout en n'étant parvenu que par une seule chaîne de transmission (il est donc dit *aḥad*). Cette parole, censée avoir été prononcée par le prophète, mort en 9 / 631, implique que le califat (littéralement la succession) qui démarre après sa mort, finisse en 661, soit le début du califat omeyyade. Il ne sera pas discuté ici de la probité de

101 Il semble que l'usage ait été à ce moment-là de porter l'épée sur un baudrier suspendu à l'épaule. Voir D. Alexander, « Swords and Sabers during Early Islamic Period », *Gladius*, XXI, 2001, p. 193-220.

102 L'anecdote est rapportée chez Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, op. cit., vol. 2, p. 253.

103 H.H. Liew, « 'The Caliphate will last for Thirty Years' : Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic *Ḥadīth* », *Journal of Islamic Studies*, 2024, p. 38-82.

ce *ḥadīṯ*, dont les sources les plus anciennes remontent au IXe siècle. Il est permis de penser qu'il a été élaboré rétrospectivement pour légitimer un état de fait, mais telle n'est pas la question. Ce *ḥadīṯ* est probablement davantage le lieu d'une dispute théologico-politique que son origine, et c'est en tant que tel qu'il sera interrogé. Les questions qu'il aborde sont multiples : si le califat n'a existé que pendant le règne des quatre premiers califes (auquel on ajoute parfois celui d'al-Ḥassan)[104], comment qualifier le gouvernement des musulmans qui succède au califat et quelle légitimité lui donner ? Si le califat est une obligation, ce que reconnaissent la plupart des savants[105], comment comprendre que la communauté des musulmans puisse s'en passer ? Par ailleurs, si le gouvernement qui succède au califat n'est pas légitime, comment le concilier avec l'obligation coranique de l'obéissance au souverain, autre parole prophétique[106] ? Toutes ces questions sont intégrées à des discussions théologico-historiques, et travaillent en profondeur une partie de la pensée politique en islam. Le problème est d'abord historiographique, et concerne le rapport aux Omeyyades. Il a existé une charge anti-omeyyade dans l'historiographie abbasside, dont on perçoit la continuité jusqu'au XVe siècle avec al-Maqrīzī[107].

Ce problème, d'apparence circonstancielle, se double d'un autre problème théologico-politique : le chef de la communauté doit-il être le guide (*imām*) spirituel de cette communauté ? Le fondement d'une communauté échappe à son histoire. Si l'histoire d'un État s'incarne en général dans la vicissitude des épreuves de la chair et la violence de la compétition des hommes pour le pouvoir, on ramène son fondement à un ensemble de principes stables et indépendants[108]. D'où le statut du règne des quatre premiers califes, les Rāšidūn,

104 C'est le cas d'Ibn Kaṯīr, voir H.H. Liew, Ibid., p. 22.

105 Voir le premier chapitre du livre de A. ʿAbd al-Raziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, op. cit.

106 Coran, IV, 59 : « Oh vous qui croyez, obéissez à Dieu et obéissez au messager, ainsi qu'à ceux qui détiennent le commandement parmi vous ».

107 E.L. Peterson a analysé la production historiographique abbasside, et a montré une tendance anti-Omeyyade qui rejoignait les historiographies pro-alides par leur critique de la dynastie Omeyyade. Voir E.L. Peterson, *ʿAlī and Muʿāwiya in Early* Arabic, op. cit., p. 83 sq. L'historiographe abbasside n'a toutefois pas été uniformément anti-Omeyyade, et a connu, d'une part, un mouvement de réaction contre cette tendance majoritaire – connu sous le nom de *tašayyuʿ li-Muʿāwiya* (prise de parti pour Muʿāwiya) – et, d'autre part, une adaptation progressive et pragmatique qui a vu des changements de narratif dans le rapport aux Omeyyades. Voir à ce propos T. el-Hibri, « The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids », *Journal of Near Eastern Studies*, 61 (4), 2002, p. 241-265. Charles Pellat avait également étudié ce thème dans « Le culte de Muʿāwiya au IIIe siècle de l'hégire », *Studia Islamica*, 6, 1956, p. 53-66.

108 Sur l'origine violente de l'État, voir al-Māwardī, *De l'éthique du prince*, op. cit., p. 364.

qui occupent une place très particulière dans l'historiographie islamique : tout en étant situés dans l'histoire, ils sont comme symboliquement exempts de la violence politique qui la caractérise. Il s'agit d'une exemption symbolique, car des discussions ont lieu chez les historiens à propos, par exemple, du gouvernement de ʿUṯmān, parfois accusé d'avoir attisé des dissensions politiques sous son règne en favorisant son clan au détriment des autres. Fred Donner a parlé d'un véritable dilemme théologico-historiographique chez les historiens, qui consistait, d'un côté, à aborder politiquement le règne de ʿUṯmān – au mieux accusé de ne pas avoir su calmer les dissensions sous son règne, au pire de les avoir attisées – et, d'un autre côté, de dresser un portrait religieux et moral de sa personnalité, en tant que compagnon du prophète faisant partie des primo-convertis à l'islam[109]. Dans cette polémique, le *ḥadīṯ* des trente ans a pu autant servir à légitimer les quatre premiers califes, dont celui de ʿAlī[110], qu'à critiquer les prétentions ʿAlides de faire de ce dernier le successeur immédiat et légitime du prophète à la place d'Abū Bakr, ainsi que de ses descendants les prétendants légitimes à l'imamat. Par ailleurs, il a également servi à différencier la dynastie omeyyade des quatre premiers califes. D'al-Ṭabarī à Ibn Kaṯīr[111], les historiens arabes semblent unanimes pour établir une forme de discontinuité à partir de Muʿāwiya[112]. Tous, y compris Ibn Khaldûn, ont reconnu une discontinuité, bien que l'historien maghrébin l'ait fait d'une manière différente de ses prédécesseurs. Parmi ces historiens, une minorité s'est distinguée par

109 Selon F. Donner, la solution au dilemme a été de faire état d'une évolution négative de ʿUṯmān, alors même que les chroniques médiévales avaient tendance à fixer le caractère des personnages historiques. Voir F. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, op. cit., p. 193. À propos de ce dilemme, H.N. Keany note différentes manières d'aborder ʿUthmān chez les historiens, selon les aspects de sa vie pris en considération (H.N. Keany, *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, New York, Routledge, 2013, p. 7).

110 L'acceptation commune de la légitimité de ʿAlī dans les Rāšidūn ne date que du IXe siècle (H.H. Liew, « The Caliphate will last for Thirty Years », op. cit., p. 11). Pour une synthèse des sources historiographiques de la période des Rāshidūn, voir H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London, Routledge, 2023, p. 347-357.

111 Sur la manière dont Muʿāwiya est dépeint par al-Ṭabarī, dans une perspective assez hostile aux Umeyyades, voir E.L. Peterson, *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition*, op. cit., p. 149-158. Selon un récit historique (*ḫabar*) rapporté par plusieurs historiens Muʿāwiya aurait déclaré : « je suis le premier des rois et le dernier calife (*ana awwal al-mulūk wa aḫir khalīfa*) ». Voir par exemple Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa al-nihāya*, op. cit., p. 144. On trouve visiblement le récit chez Ibn ʿAsakir et al-Yaʿqūbī. Voir à ce propos S.W. Anthony, « Prophetic Dominion, Umayyad Kingship », op. cit., note 20 p. 42.

112 S. Humphrey, *Muʿāwiya Ibn Abi Sufyan*, op. cit., p. 115, sq. ; G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Califate AD 661-750*, London, Routledge, 2000, p. 11-18 ; O. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought. The Ibn Taymiyyan Moment*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 63-70.

une position radicalement discontinuiste : ils interprétaient le *ḥadīṯ* à la lettre et refusaient à Muʿāwiya le statut de calife[113]. D'autres ont tenu une position plus modérée : certes, Muʿāwiya a pris le pouvoir par la force plutôt que par le consensus, mais, pour autant, celui qui détient le pouvoir *de facto* est l'imām légitime, fût-il religieusement indigne de cette position. Le théologien hanbalite Ibn Taymiyya compte parmi les savants les plus modérés sur le statut de Muʿāwiya :

> Le mélange (*šawb*[114]) du califat avec la royauté est permis par la loi divine (*šarīʿa*). Cela n'exclut pas la justice (*ʿadāla*), même si un califat pur reste préférable[115].

Selon le théologien hanbalite, le califat est certes une obligation tout à la fois rationnelle et scripturaire, mais, conscient du mouvement de l'histoire, il admet par pragmatisme la possibilité d'un mélange légitime entre le califat et la royauté[116]. Ovamir Anjum a donc raison d'affirmer que « l'avènement historique du califat bien guidé ne marque pas l'instauration de son obligation, mais constitue une confirmation de ce que la raison et la révélation exigeaient déjà »[117]. La période des Rāšidūn ne serait donc pas le moment fondateur d'une

113 Parmi eux al-Tirmidhī et al-Ṭayālisī, mais le contexte du IXe siècle abbasside est particulièrement anti-Umayyade. Voir H.H. Liew, « 'The Caliphate will last for Thirty Years' », op. cit., p. 23.

114 Le terme est connoté plutôt négativement, mais traduire par falsification ou corruption serait trop fort, du fait qu'Ibn Taymiyya en affirme la légitimité religieuse.

115 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿa al-fatāwa Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, ed. A. b. Muḥammad b. Qāsim, King Fahd Complex for the printing of the Holy Quran, Medine, 2004, vol. 35, p. 27. Pour un commentaire de ce passage, voir O. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, op. cit., p. 259 ainsi que A.A. Shahin, « In Defense of Muʿāwiya ibn Abī Sufyān : Treatises and Monographs on Muʿāwiya from the Eight to the Nineteenth Centuries », *in* P.M. Cobb, *The Lineaments of Islam : Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, Leiden, Brill, 2012, p. 177-208 (l'auteur analyse plusieurs traités historiographiques favorabes à Muʿāwiya, dont le passage d'Ibn Taymiyya, p. 194-197).

116 Beaucoup d'orientalistes ont vu chez Ibn Taymiyya, à la suite de H. Laoust, une réfutation de la nécessité du califat. Cette perspective est remise en question dans la recherche contemporaine, le théologien hanbalite ayant, en réalité, envisagé un compromis pragmatique entre le califat et la royauté. Pour la position de H. Laoust voir *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad B. Taimīya, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale,* Le Caire, 1939, p. 282 ; pour une synthèse critique des positions orientalistes modernes dans la lignée de celle de H. Laoust, voir M. Hassan, « Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar : Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya », *in* Y. Rapoport et S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 338-366 (voir en particulier p. 340 sq.).

117 O. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, op. cit., p. 260.

théologie historiographique, au sens d'un modèle normatif du bon gouvernement, mais une confirmation historique de la double nécessité rationnelle et scripturaire d'un calife-imām.

Or, lorsqu'on dit que l'histoire confirme l'Écriture, deux régimes de temporalité se superposent : une temporalité sérielle, chronométrique et historique, et une « chronographie », qui peut être sérielle, mais qui est éternellement présente à l'histoire. On retrouve le concept de « mosaïque » d'Aziz al-Azmeh, évoqué dans la troisième partie. Ce dernier met en avant la continuité malgré les ruptures historiques, offrant un cadre sacré pour comprendre l'histoire à la fois comme une confirmation des Écritures et un prisme pour les interpréter, harmonisant ainsi les vicissitudes temporelles avec les vérités éternelles. La chronographie, opérant hors des contraintes du temps historique, permet à l'histoire de confirmer et d'interpréter simultanément le sens des Écritures. Dans cette perspective, l'histoire devient une clé pour déchiffrer une vérité intemporelle, ce qui la rend intrinsèquement vulnérable aux manipulations et aux réinterprétations. Ainsi, on peut aussi bien dire que l'histoire confirme le sens des Écritures qu'affirmer qu'elle donne aux Écritures leur signification, en servant de clé de déchiffrement d'un sens anhistorique. L'Écriture elle-même ne change pas, et ne peut pas être contredite par un fait historique, mais par d'autres Écritures. Les historiens arabes médiévaux sont ainsi unanimes à considérer les récits issus de la tradition biblique comme faux[118]. C'est pourquoi Ibn Khaldûn a rejeté l'authenticité du *ḥadīṯ* des trente ans. Bien qu'il ne fournisse pas la preuve de cette non-authenticité, il se situe dans le régime de vérité traditionnel : ne pouvant ni contredire l'Écriture par le fait historique, ni, dans ce cas, la rejeter par une autre Écriture (puisqu'elle est islamique et n'est pas contredite par le Coran), il doit la disqualifier sur le plan épistémologique de l'authentification des *aḥādīṯ*. Le traditionniste sera probablement déçu du fait qu'il n'apporte aucune preuve de cette disqualification, car, finalement, son projet est tout autre que la discussion de cette authenticité. Pourquoi alors a-t-il eu besoin de disqualifier ce *ḥadīṯ*, plutôt que de considérer, à l'instar d'Ibn Taymiyya, qu'il n'implique pas que le califat soit exempt d'altération (au sens d'un mélange avec un exercice profane du pouvoir royal), ce qui correspond davantage à la position qu'il tient dans la *Muqaddima* ?

118 Voir la manière dont Ibn Khaldûn rejette la possibilité que Goliath (Jālūt) soit rattaché à la lignée de Qays à partir de l'affirmation coranique qu'il fût tué par David, *Tārīḫ*, VII, p. 4 ; *LE*, II, p. 748 (exemple déjà cité dans la première partie). Pour d'autres exemples de ce type dans l'historiographie arabe médiévale, voir A. al-Azmeh, *Al-kitāba al-tārīḫiyya*, op. cit., p. 30 sq.

3.4 Le temps des Rāšidūn et le temps des Omeyyades

Dans le passage traduit plus haut, Ibn Khaldûn commence par distinguer deux temporalités : celle de la prophétie et celle qui vient après. Comme on l'a vu, il est très classique de distinguer trois périodes : la période prophétique, celle de la bonne guidance des quatre califes qui succèdent au prophète, et celle enfin de la dynastie omeyyade. Toutefois, Ibn Khaldûn intègre la période des quatre premiers califes à la prophétie, réduisant les trois temporalités distinguées par la tradition à deux. De plus, il ne distingue pas ces deux temporalités sur le plan scripturaire ou théologique, mais selon d'autres critères qu'il va nous falloir qualifier. Il analyse les deux moments en fonction du facteur de cohésion social dominant, qui explique le mouvement de l'histoire. L'époque préprophétique est alors reliée à l'époque post-prophétique, par le fait que la solidarité clanique y est le facteur déterminant de la cohésion sociale, expliquant les rapports de pouvoir et l'histoire des luttes factionnelles et des guerres tribales. L'époque prophétique se caractérise par un oubli des solidarités claniques, du fait de l'adhésion à la Parole du prophète qui crée un nouveau type de cohésion sociale, assez puissant pour défaire les anciens liens de solidarité clanique devenus, pour un temps, inopérants. L'oubli devient alors un facteur majeur de l'histoire : oubli des solidarités claniques pendant la prophétie, oubli de la prophétie et retour des solidarités claniques durant la période post-prophétique. La période des califes bien guidés n'est pas hors de l'histoire comme moment fondateur du califat : elle est une période transitoire pendant laquelle se joue un conflit sur la scène de la mémoire affective, entre la mémoire des solidarités claniques qui revient et le souvenir de la prophétie qui se dissipe. Cette dimension mnésique témoigne du rapport entre mémoire et histoire[119], en tant qu'ici il s'agit d'une puissance mnésique collective, qui se joue donc au niveau du groupement humain (et non au seul point de vue psychologique) : le sentiment clanique, la solidarité, n'est pas uniquement une tendance naturelle et spontanée, mais quelque chose qui doit être rappelé au souvenir des hommes, dans un ensemble de pratiques collectives et de rites, et non comme une connaissance généalogique extérieure à la scène mnésique collective[120].

---

119 Sur ce rapport voir J. Dakhlia, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La découverte, 1990.

120 Ibn Khaldûn montre bien que la connaissance savante de la généalogie, qu'on trouve dans les sociétés citadines, n'a rien à voir avec la dimension affective et collective de la mémoire généalogique qu'on trouve dans les sociétés tribales (*Muqaddima*, I, p. 229 ; *LE*, I p. 382). Sur le rapport entre mémoire et histoire dans l'islam, voir A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, op. cit., p. 168-173.

Le rôle historique de Muʿāwiya est d'avoir compris les conditions (*aḥwāl*) spécifiques de son temps, c'est-à-dire d'avoir su capturer la mémoire tribale qui resurgissait au profit de la construction de son pouvoir, et mis fin au temps de la prophétie par sa victoire sur ʿAlī et al-Ḥassan. Tous les exemples empruntés aux chroniqueurs arabes servent à mettre en avant la spécificité de la temporalité prophétique, durant laquelle les anciennes solidarités claniques étaient suspendues.

Il est bien possible qu'al-Maqrīzī ait souhaité répondre à Ibn Khaldûn, dont il a été l'élève, dans son texte spécifiquement consacré au conflit entre les Umayyades et les banū Hāšim : *al-Nizāʿ wa-l-taḫāṣum fīmā bayna Banī Umayya wa-Banī Hāšim* (Les querelles et les conflits entre les Omeyyades et les Hashimites). Voici ce que dit al-Maqrīzī :

> Si le califat s'obtient de manière héréditaire, se mérite par la proximité [avec le prophète], et est rendu nécessaire par le droit de la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*), alors aucun musulman ne peut reconnaître chez les Omeyyades un seul de ces critères[121].

L'ensemble du livre d'al-Maqrīzī est une violente charge anti-Umayyade, dans la droite ligne d'une certaine historiographie d'époque abbasside qu'on a évoquée[122]. Il me semble probable qu'il se réfère directement au texte d'Ibn Khaldûn des *ʿIbar*, en évoquant la thèse de l'obtention du califat par la proximité avec le prophète et la solidarité clanique. Ibn Khaldûn disait précisément que Muʿāwiya appartenait aux califes bien guidés du fait qu'il avait été compagnon du prophète, et que le commandement califal lui revenait en raison de la solidarité clanique dominante des Omeyyades. Il est clair en tout cas que, selon les mots de Franz Rosenthal : « les historiens musulmans ont également eu recours à des jugements historiques qui étaient manifestement le résultat d'un parti pris politique »[123]. Toutefois, le « parti pris politique » d'Ibn Khaldûn ne semble pas évident. Certes, on pourrait considérer que, par l'éloge de Muʿāwiya, il s'inscrit dans une tradition anti-ʿalide établie, et qui se donne à voir chez Ibn

121 Al-Maqrīzī, *al-Nizāʿ wa-l-taḫāṣum*, op. cit., p. 26.

122 N. Rabat émet l'hypothèse que cette posture anti-omeyyade pourrait être due à son ascendance fatimide, une affirmation qui, bien que plausible, reste difficile à étayer. Voir N. Rabat, « Who was al-Maqrīzī ? A Biographical Sketch », *Mamlūk Studies Review*, 2003, p. 3-19. L'auteur identifie en revanche une influence d'Ibn Khaldûn dans *al-Nizāʿ wa-l-taḫāṣum*, mais cela me semble hautement improbable, du fait qu'al-Maqrīzī adopte explicitement une position antagoniste à celle de son ancien maître.

123 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 63.

Hanbal sous les ʿAbbassides[124]. Toutefois, cela ne justifie ni les explications qu'il donne ni le fait d'aller jusqu'à considérer Muʿāwiya comme un calife bien guidé. Par ailleurs, comment comprendre qu'Ibn Khaldûn commence par établir une continuité entre Muʿāwiya et les Rāšidūn, alors même qu'il distingue bien le temps de la prophétie du temps préprophétique et post-prophétique ? Tandis qu'il établit une rupture sociopolitique sur le plan de la solidarité clanique, il refuse la rupture théologico-politique entre le califat des Rāšidūn et la royauté califale de Muʿāwiya. Le califat est donc indépendant du type de gouvernement des hommes, sans que cela signifie pour autant qu'il soit indépendant de l'art de gouverner lui-même (la *siyāsa*) comme nous allons le voir. Cette manière d'établir les continuités et les discontinuités dans l'histoire doit se comprendre à la lumière de ce qu'Ibn Khaldûn dit de cette transition entre califat et royauté dans la *Muqaddima*.

3.5 Du califat à la royauté dans la Muqaddima

Ibn Khaldûn a théorisé la transition entre le califat et la royauté dans un chapitre au titre éloquent : « De la transition entre le califat et la royauté » (*fī inqilāb al-ḫilāfa ilā l-mulk*)[125]. C'est un chapitre qui porte sur la dégradation des formes de gouvernement avec le temps, un *topos* bien connu de la pensée politique[126]. Ibn Khaldûn commence dans ce chapitre par rappeler que la royauté (*mulk*) est la fin naturelle (*ġāya ṭabīʿiyya*) de la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*), et non une affaire de choix. Il s'agit donc de dédouaner les acteurs historiques, et au premier plan Muʿāwiya, de l'instauration de la royauté : « [la royauté] dépend de la nécessité de l'ordonnancement de l'être » (*huwa bi-ḍarūrat al-wujūd wa-tartībihi*). Toute revendication du pouvoir, tout

124 Aucun texte, cependant, ne mentionne un récit qui place Muʿāwiya parmi les califes bien guidés. É. Tyan observe, dans une note de bas de page, l'existence d'une historiographie hanbalite abbasside qui « met Muʿāwiya sur le même pied que les califes rāshidūn ». Il renvoie à un article de Ḥabīb al-Zayyāt, qui ne mentionne, lui non plus, aucun récit incluant Muʿāwiya parmi les Rāshidūn. Voir É. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, op. cit., p. 212, n. 5 et Ḥabīb al-Zayyāt, « al-Tašayyuʿ li-Muʿāwiya fī ʿahd al-ʿAbbāsīīn », *al-Mašriq*, 6, 1928, p. 410-415.

125 *Muqaddima*, I, p. 346 ; *LE*, I, p. 489.

126 On pense bien sûr à l'anacyclose des grandes philosophies politiques de Platon et d'Aristote dans l'antiquité grecque, qui ont perduré chez leurs successeurs arabes, mais également à une tradition européenne qui passe par Polybe et Machiavel. M.-R. Guelfucci, « Anciens et Modernes : Machiavel et la lecture polybienne de l'histoire », *Dialogues d'histoire ancienne*, 34(1), 2008, p. 85-104 ; A. Michel, « De Saint Thomas d'Aquin à Machiavel : l'idée antique de Révolution dans la tradition médiévale », *Cahiers de Fontenay*, 1991, p. 95-103.

succès politique s'appuie sur la solidarité clanique, moteur de l'histoire pour Ibn Khaldûn. Après cela, il répond à une objection théologique : Dieu condamnerait les anciennes solidarités claniques, ainsi que le pouvoir et ses détenteurs :

> Dieu vous a délivré de l'arrogance de l'ignorance d'avant l'islam (*al-ǧahīlīyya*) et de la fierté de vos ancêtres, vous êtes les fils d'Adam et Adam fut fait de terre[127]. Vos origines utérines et vos enfants ne vous seront d'aucun secours [le jour de la résurrection][128].

L'objet de ces deux textes est de détribaliser l'islam pour créer de nouvelles alliances. Ibn Khaldûn les interprète donc en fonction de la fin qu'ils visent, conformément à l'idée selon laquelle « toutes les lois religieuses renferment des intentions et une sagesse (au pluriel en arabe : *ḥikam*) en vue desquelles elles ont été instituées »[129]. Ainsi, nous dit l'historien maghrébin – et cette réponse à l'objection théologique va être le fil conducteur de l'ensemble de son interprétation historiographique de la transition entre le califat et la royauté – Dieu a également recommandé l'unité dans la religion et mis en garde contre les discordes et les divisions. Or, la solidarité clanique est la condition de possibilité de l'établissement d'une religion. La royauté en est une conséquence nécessaire, tout en étant indispensable par ailleurs à l'unité de la communauté politique et donc à la continuité temporelle du pouvoir politique, c'est-à-dire à l'État (*dawla*). En effet, les affaires du monde (*al-dunyā*) ne sont pas négligées par Dieu. S'Il a insisté sur l'importance de l'autre monde (*al-āḫira*), Ibn Khaldûn rappelle que le monde temporel est une « monture » qui permet d'y accéder : « qui perd sa monture ne peut arriver à destination » (*man faqada al-maṭiyya faqada l-wuṣūl*). Il égrène ensuite plusieurs exemples de passions, condamnées par Dieu dans leurs excès, mais utiles lorsqu'elles sont modérées. Les désirs et la colère ne sont pas condamnés *en soi*, mais relativement aux fins qu'on poursuit par leur moyen, et il en va de même, donc, pour la solidarité clanique[130]. Il en arrive ainsi à la royauté, dont le législateur ne condamne pas la domination juste (*al-ġalbu bi-l-ḥaqq*) ni l'usage de la force (*al-qahr*), lorsque celle-ci est au service de la religion et des intérêts de la communauté (*al-maṣāliḥ*). Comme à son habitude, Ibn Khaldûn énonce certaines observations empiriques, expri-

127 Ḥadīṯ cité par Ibn Khaldûn. On le trouve dans le texte traduit (*Tārīḫ*, III, p. 3) et dans *Muqaddima*, I, p. 346 ; *LE*, I, p. 489.

128 Coran, LX, 3.

129 *Muqaddima*, I, p. 335 ; *LE*, I, p. 478.

130 *Muqaddima*, I, p. 347 ; *LE*, I, p. 490.

mées sous forme de règle générale, et en arrive ensuite à l'histoire, réservoir d'exemples qui s'intègrent à sa théorie. Il part d'un *topos* : l'opposition entre le faste du fondateur de la dynastie omeyyade et la rusticité des quatre premiers califes :

> Lorsque Muʿāwiya accueillit ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭāb – que Dieu soit satisfait d'eux deux[131] – lors de son voyage vers le Levant, entouré d'un faste royal, [d'une suite] nombreuse et bien apprêtée, [ʿUmar] l'a réprouvé et lui dit : « es-tu devenu comme les rois des Perses » (*a kisrawiyya yā Muʿāwiyya*)[132] ? Muʿāwiya répondit : « Ô commandeur des croyants, je suis à la frontière qui fait face à nos ennemis, nous devons nécessairement rivaliser en pompe, pour la guerre et le *ǧihād*[133] ». ʿUmar se tut et ne s'y opposa pas, car Muʿāwiya avait argumenté pour une cause juste et religieuse. Si l'intention [de ʿUmar] avait été de refuser la royauté dans son principe, il n'aurait pas été convaincu par cette réponse à [l'accusation] de devenir comme les rois des Perses et d'en être partisan. Au contraire, il aurait exigé qu'il l'abandonne entièrement. Par [cette accusation] de ressembler aux rois des Perses, ʿUmar évoquait les crimes, les fautes et les injustices qui étaient commises dans le royaume de Perse, ainsi que leur négligence envers Dieu. Mais Muʿāwiya lui a répondu qu'il n'était pas dans son intention de ressembler aux rois des Perses, ni de [commettre] les mêmes injustices. Son intention était dirigée vers Dieu, et ʿUmar se tut[134].

À partir de l'exemple des premiers califes, Ibn Khaldûn explique ainsi le passage du califat à la royauté : ceux-ci étaient habitués à une vie rustique, qui convenait aux sociétés bédouines (*ʿumrān badawī*), à laquelle correspond un type de gouvernement, un régime politique, qui ne passe pas par la coercition externe[135]. C'est ce régime politique qu'Ibn Khaldûn nomme *riʾāsa*, la direction. Il implique non seulement un gouvernement des hommes sans coercition, mais aussi une

131 Cette formule, courante pour parler des compagnons du prophète et des quatre premiers califes, ne s'emploie pas ordinairement pour Muʿāwiya, ce qui est un témoin parmi d'autres de l'estime que lui porte Ibn Khaldûn.

132 L'accusation envers les Omeyyades d'avoir usurpé le califat pour en faire un royaume à la manière de Chosroes, célèbre roi de Perse, est fréquente. Elle est emblématique de la manière dont les Omeyyades ont pu être perçus par leurs détracteurs comme ayant usurpé le califat pour en faire une tyrannie. Comme on va le voir, Ibn Khaldûn distingue la royauté de la tyrannie, pour justement mieux se démarquer de toute une littérature qui les associe.

133 Dans le contexte cela désigne la guerre de défense de la religion.

134 *Muqaddima*, I, p. 348 ; *LE*, I, p. 491.

135 Je développe ce point sous l'angle du passage de la société tribale non-étatique à l'État dans C. Molino-Machetto., « Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État », op. cit.

transmission de l'autorité par consensus au sein du clan, plutôt que par la force et par hérédité. L'art de gouverner est en effet corrélé à un mode de vie et à un type de solidarité. Lorsque la solidarité clanique est partagée par l'ensemble des membres du clan, l'obéissance ne passe pas par la contrainte des corps, mais par le prestige du dirigeant qui est respecté et suivi plutôt que craint et obéi. Ainsi, dans le passage des *ʿIbar* traduit plus haut, Ḥarb Ibn Umayya peut faire cesser un conflit par la seule parole, sans violence, du fait de son rang et de son prestige.

Dans les sociétés citadines, urbaines et davantage étatiques (*ʿumrān ḥaḍarī*), le pouvoir s'exerce de manière coercitive. D'une part, car la solidarité clanique est accaparée par un groupe dominant et ne circule plus au sein de l'ensemble des membres de la communauté. D'autre part, car le travail est davantage divisé (tout le monde ne porte pas les armes) et la société se complexifie et produit de plus en plus de superflu (du luxe, *taraf*). Chacun de ces deux types de société est favorisé par une terre et un climat, c'est pourquoi Ibn Khaldûn n'a aucun mal à expliquer le fonctionnement tribal du pouvoir pour les quatre premiers califes :

> Aucun peuple n'a plus vécu la famine que les *Muḍar*[136] qui vivaient dans le Hedjaz, sur une terre où il n'y avait ni agriculture ni bétail, et dont les terres fertiles, accaparées par les Rabīʿ et les Yéménites, leur étaient interdites[137].

Ibn Khaldûn réhabilite et légitime la royauté en séparant le type de régime politique de la question religieuse. Il explique en effet dans la *Muqaddima* le fonctionnement du gouvernement tribal :

> Cette domination, c'est la royauté. C'est plus que la direction (*riʾāsa*), dans la mesure où la direction est une chefferie (*suʾdud*), dont le chef est suivi, mais ne peut pas faire respecter ses lois par la force. La royauté, en revanche, consiste dans la domination et l'exercice du pouvoir par la force (*al-taġallub wa-l-ḥukm bi l-qahr*)[138].

Cette distinction entre la chefferie tribale et la royauté n'est pas théologique, elle est purement politique. Ibn Khaldûn distingue donc deux types de gouvernement : la *riʾāsa* (la direction) et le *mulk* (la royauté), les deux pouvant s'accompagner, ou non, d'une éthique religieuse. Un régime politique implique

136 Regroupement tribal du Hedjaz, à laquelle appartenait les Qurayš, tribu du prophète.
137 *Muqaddima*, I, p. 349 ; *LE*, I, p. 492.
138 *Muqaddima*, I, p. 226 ; *LE*, I, p. 396.

une certaine institution du pouvoir. Entre la simple direction et la royauté, deux choses diffèrent essentiellement : le type de gouvernement (son fonctionnement par le prestige ou par la force) et la transmission du pouvoir (par le consensus ou par l'hérédité). Le califat implique un fondement religieux du pouvoir, mais pas un type de gouvernement, ni un type de régime politique spécifique : il peut s'accompagner de différentes institutionnalisations du pouvoir. C'est pourquoi la littérature des miroirs des princes a nommé *siyāsa* tout ce qui relevait de la latitude des princes du point de vue de l'art de gouverner. Dans une société tribale, le dirigeant n'a pas de pouvoir coercitif, le chef de clan commande sans contraindre, par sa seule autorité[139]. Le pouvoir de contraindre, la royauté (*mulk*), apparaît avec les guerres de conquête : la guerre permet la domination d'une famille sur un clan, d'un clan sur une tribu, d'une tribu sur d'autres tribus. Au sein d'une société tribale, le commandement sans contrainte du chef sur son propre clan s'oppose au pouvoir qu'il exerce par la contrainte sur les autres.

Mohammed Abbed al-Jabri a compris la distinction entre la société tribale des premiers califes et le califat de Muʿāwiya non pas comme la distinction entre le tribal et l'étatique – de fait, il affirme que les Omeyyades avaient un fonctionnement tribal –, mais comme celle entre une société sans espace politique autonome – religion et politique étant « indissociables de la tribu » – et une autre au sein de laquelle le politique se sépare des savants et des hommes de religion[140]. On voit ainsi poindre une séparation naissante, sur le plan de la réalité historique, entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle. Cette distinction devient pensable : bien que le califat et la royauté puissent coexister, ils ne renvoient pas moins à des réalités conceptuellement différenciées[141]. Le

139 J. Chabbi, dans sa tentative d'interprétation anthropologique et historique du Coran, explique que l'obéissance dans les sociétés tribales est toujours temporaire et jamais acquise. C'est ainsi qu'elle interprète le fameux verset du Coran : « pas de contrainte (*ikraha*) en matière de religion » (Coran, II, 256). Voir J. Chabbi, *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*., Paris, Seuil, 2016, p. 47, 226 et 227. Le problème de l'égalitarisme tribal (qui n'est égalitaire que dans une certaine mesure et n'exclut pas des formes de hiérarchie et de compétition pour le pouvoir), en conflit avec un autre type d'égalité, prônée dans l'islam, a été traité par L. Marlow dans *Hierarchy and egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 [1997].

140 M. Abed al-Jabri, *La raison politique en islam*, trad. B. Ouasti, Paris, La découverte, 2007 [première édition en arabe : 1990], p. 181 sq.

141 Comme rappelé plus haut, il n'est pas certain que Muʿāwiya fût reconnu comme calife, toutefois, il combinait pouvoir temporel et spirituel. P. Crone perçoit cette distinction à partir de l'éclatement du califat Abbasside. Toutefois, Muʿāwiya, détenait les deux types de pouvoir comme deux fonctions distinctes. Voir P. Crone, *God's Rule*, op. cit., p. 146.

début de l'État implique la contrainte du prélèvement de l'impôt, réinvesti dans de grands travaux de construction typiques des sociétés urbaines[142]. La royauté peut toutefois être prophétique. Ibn Khaldûn donne en exemple David et Salomon qui ont régné en rois en exerçant seuls le pouvoir, conformément à la nature de la royauté, qui veut qu'elle soit exercée par un seul, indépendamment de leur volonté[143]. La fin du chapitre explique la chute des Omeyyades, conformément à la théorie formée dans la *Muqaddima* selon laquelle le pouvoir aux mains d'une dynastie a une longévité limitée, la solidarité clanique s'étiolant au fur et à mesure des générations[144]. Citons encore un passage particulièrement significatif à la fin du chapitre :

> On a donc vu comment le commandement (*al-amr*[145]) est devenu une royauté (*mulk*), tout en conservant le sens profond (*al-maʿānī*) du califat, tel que le respect de la religion et de ses différentes écoles (*maḏāhib*) et le fait de suivre une voie juste. Aucun changement visible n'est apparu, si ce n'est du point de vue de l'autorité (*al-wāziʿ*[146]) qui a d'abord été la religion, puis la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) et l'épée. Il en fut ainsi à l'époque de Muʿāwiya, de Marwān et de son fils ʿAbd al-Malik, ainsi que sous le règne des premiers Abbassides jusqu'à al-Rašīd et certains de ses fils. Puis le sens profond (*al-maʿānī*) du califat disparut, et il ne resta plus que son nom, le commandement étant devenu une royauté pure et simple. La nature de la domination (*taġallub*) a suivi son cours jusqu'à sa fin, en étant utilisée pour ses propres objectifs, comme l'exercice de la force (*al-qahr*) et du pouvoir (*al-taḥakkum*) selon les passions et les plaisirs. C'est ainsi qu'était le commandement sous les successeurs des fils de ʿAbd al-Malik, et de ceux qui sont venus après al-Muʿtaṣim et al-Mutawakkil parmi les Abbassides. Le nom de calife demeurait tant que demeurait la solidarité clanique des Arabes.

142 R. Brunschvig donne un aperçu de ces travaux de construction dans les centres urbains maghrébins de l'époque d'Ibn Khaldûn. Voir R. Brunschvig, *La berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, vol. 1, op. cit., p. 338-395.

143 *Muqaddima*, I, p. 351 ; *LE*, I, p. 494.

144 *Muqaddima*, I, p. 287 ; *LE*, I, p. 439.

145 Ce terme peut renvoyer à l'ordre et au commandement, mais il est aussi fréquemment employé comme terme passe-partout qu'on peut traduire par « chose », « affaire » voire « ce dont il est question ». Dans le contexte la notion de commandement fait sens, puisqu'elle est précisément ce dont il est question.

146 C'est le terme générique qu'Ibn Khaldûn emploie pour désigner l'autorité nécessaire au sein de toute société. Littéralement le terme renvoie au fait d'éloigner, de maintenir à distance. Voir à ce propos l'éclairage de Makram Abbès, dans *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., p. 265.

> Durant ces deux phases, califat et royauté étaient mêlés. Puis la trace (*rasm*) et les vestiges (*aṯar*) du califat ont disparu avec la disparition de l'esprit de corps des Arabes et l'extinction de leur génération (*ǧīl*[147]), ainsi que de tout ce qui s'y rattachait (*aḥwāl*). Le commandement est ensuite resté une royauté, comme c'était le cas sous les rois étrangers[148] en Orient, qui se soumettaient au calife pour son prestige religieux[149], mais la royauté leur appartenait avec tous ses titres et tous ses aspects, et le calife en était entièrement dépourvu. Il en allait ainsi pour les rois Zénètes au Maghreb, comme les Ṣinhāǧa avec les ʿUbaydites, les Maġrāwa et les banū Yafrān avec les califes omeyyades d'al-Andalus et les ʿUbaydites de Kairouan.
>
> Il est donc clair que le califat est d'abord apparu sans la royauté, puis son sens profond est devenu confus et s'est mêlé [à celui de la royauté]. Ensuite, seule subsista la royauté lorsque la solidarité clanique se sépara de celle du califat. « Dieu détermine la nuit et le jour » [Coran, LXXIII, 20][150].

La royauté ne s'oppose pas au califat, dans la mesure où les deux ont historiquement cohabité, jusqu'à ce que le califat perde son sens profond et n'en conserve finalement que le nom. Ibn Khaldûn fait ainsi de la royauté un régime politique indépendant de l'éthique religieuse, et indépendant finalement de toute théologie politique. Le califat – comme la tyrannie – est une modalité particulière du gouvernement des hommes qui concerne les fins en vue desquelles ils sont gouvernés. C'est probablement là une innovation majeure d'Ibn Khaldûn sur laquelle ses commentateurs n'ont pas insisté. Les historiens qui le précèdent comprennent le califat comme un type de gouvernement et de régime politique, idéalement fondé sur le modèle des premiers califes. Or, ces califes dirigeaient une confédération tribale, pas un État. L'État est la structure politique qui permet le développement de l'habitat citadin (*al-ʿumrān al-ḥaḍarī*) et, à ce titre, il implique le développement du mode vie urbain et la production de l'opulence (*taraf*), c'est-à-dire du superflu, ce qui n'est pas nécessaire à l'existence humaine, au sens de la simple survie :

147 Ibn Khaldûn désigne ici la troisième génération des Arabes, depuis Ismaël jusqu'à la fin des Abbassides. Sur ce point voir Cheddadi, *LE*, I, note 19 p. 499.

148 *Al-ʿaǧam*, manière de désigner les non-arabes, selon les contextes cela peut désigner spécifiquement les Perses.

149 Le texte arabe n'est pas très clair et assez difficile à rendre, mais renvoie à l'idée d'une obéissance pour le prestige religieux du califat, avec une ambigüité quant à savoir si cette obéissance est religieuse dans son intention première, ou si l'apparent respect pour la religion des princes étrangers n'est qu'une stratégie dans le but du pouvoir.

150 *Muqaddima*, I, p. 354-355 ; *LE*, I, p. 498-499.

> L'arrivée de la royauté s'accompagne du confort (*rafah*) et d'une amélioration des conditions générales (*ittisāʿ al-aḥwāl*[151]). La citadinité implique une diversification des produits d'opulence (*taraf*) ainsi qu'une maîtrise des arts employés pour leur production dans ses différents domaines : dans la cuisine, dans l'habillement, dans la construction, le mobilier (*farš*), les ustensiles de cuisine (*āniyya*)[152], et tout ce qui concerne la vie domestique. Chacun de ces domaines requiert des arts dans lesquels on recherche l'excellence et la méticulosité qui leur sont propres. Chacun de ces arts en entraîne d'autres (*yatlū baʿaḍuhā baʿḍan*[153]) et se multiplient avec la diversification de ce vers quoi tendent les âmes, en termes de passion, de recherche de la jouissance et du bien-être, dans toutes les modalités de l'opulence (*aḥwāl al-taraf*), ainsi qu'en fonction de la manière dont elles s'imprègnent de [nouvelles] habitudes (*mā tatalawwan bihi min al-ʿawāʾid*)[154].

Ce type de société nécessite donc une division du travail et une spécialisation des métiers, chaque production impliquant un art particulier. Par conséquent, cela entraîne nécessairement chez ses sujets des habitudes et une culture urbaines, impliquées par l'accès une grande diversité de biens matériels. De cet accès à l'opulence découle un changement des habitudes dans tous les domaines de la vie sociale, comme en témoigne cette description du mode de vie des Arabes à l'époque abbasside, en contraste avec celui qu'ils avaient dans le Hedjaz. Dans la suite du texte, Ibn Khaldûn énumère les nouveaux arts qui se développent comme la musique. Pour parvenir à cette opulence, il faut, en termes marxistes, dépasser le stade de la reproduction simple de la société, c'est-à-dire produire et réinvestir la production de manière à ce que la société se développe, sur les plans démographique, économique et institutionnel. Ibn Khaldûn avait conscience de cette différence entre deux types de société – une qui se reproduit simplement dans l'existence, l'autre qui se développe et se transforme – ainsi que de la différence impliquée entre les deux dans le rapport à la richesse. Les quatre premiers califes, ancrés dans leur mode de vie tribal, « mangeaient des scorpions et des scarabées, et étaient fiers de manger le *ʿilhiz*, un plat préparé au Hedjaz, qui consiste à cuire un

151 Litt. : un élargissement des modalités. Dans le contexte, cela renvoie clairement à la richesse de l'État (*wasʿ* peut désigner la richesse ou l'opulence).

152 A. Cheddadi traduit *farš* par « tapis », *āniyya* par « vases » et ajoute entre les deux « chevaux », ce que je n'arrive pas à expliquer dans la mesure où il lit et traduit bien *farš* et non *faras*.

153 Litt. : ils se succèdent les uns aux autres. Je le comprends comme une manière de désigner le fait qu'un art en entraine un autre, c'est-à-dire qu'il y a une dynamique de diversification interne aux arts : l'art de la construction entraine, par exemple, celui de la décoration.

154 *Muqaddima*, I, p. 290 ; *LE*, I, p. 442.

mélange de poils de chameau et de sang »[155]. Ils avaient beau avoir accumulé des richesses, elles n'avaient pas été investies à la manière d'une structure d'État (dans des travaux, des productions de biens d'opulence, etc.). Ibn Khaldûn précise que les premiers musulmans amassaient de la richesse, de telle sorte que chaque cavalier pouvait recevoir 30 000 pièces d'or[156]. Cela ne les empêchait pas de mener une vie frugale. Il rapporte ainsi que ʿUmar rapiéçait son vêtement avec de la peau, et que ʿAlī aurait dit : « allez séduire d'autres que moi avec l'or et l'argent »[157]. Ainsi, le véritable fondateur de l'État musulman serait Muʿāwiya, et non le prophète Muḥammad[158]. C'est lui qui va, au contact des empires perse et byzantin, en reprendre les structures et développer l'État musulman, avec toutes les nouvelles habitudes qui l'accompagnent[159]. Muʿāwiya a, semble-t-il, habilement manœuvré pour se légitimer tant auprès des tribus syriennes – anciennement alliées aux Byzantins – et des élites chrétiennes de Jérusalem, qu'auprès des conquérants arabes qui vénéraient le prophète de l'islam[160].

3.6 Siyāsa et typologie politique

Tarif Khalidi a mis en lumière l'évolution de l'historiographie arabe sous l'influence de la *siyāsa*, qu'il identifie comme l'opérateur significatif du changement au sein de la tradition historiographique du XI^e^ au XV^e^ siècle[161]. La *siyāsa* en vint à représenter une approche épistémologique distincte, mettant l'accent sur les aspects pratiques du gouvernement et les mécanismes de l'art de gouverner. L'historien souligne également l'interaction entre le pouvoir et le savoir dans ce tournant historiographique. La *siyāsa* était en effet perçue comme un art de gouverner qui transcendait le paradigme purement religieux. Elle se distinguait de la *šarīʿa* (loi religieuse) en répondant pragmatiquement aux

155 *Muqaddima*, I, p. 349 ; LE, I, p. 492. Selon le *Lisān al-ʿarab*, le *ʿilhiz* était une préparation faite pour survivre lors des sécheresses en cas de famine. Il est peu probable que ce plat fût un objet de fierté de la part des Bédouins. Ibn Khaldûn insiste probablement par-là sur leur vaillance et la dureté de leurs conditions de vie.

156 *Muqaddima*, Ibid.

157 Ibid.

158 Voir la manière dont B. Ghalioun discute cette thèse dans *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris, La découverte, 1997, en particulier les chapitres 3 (p. 31-35) et 4 (p. 36-54).

159 Dans sa grande Étude sur la Grande discorde, H. Djaït en reste à une explication psychologique de la naissance de l'État, Muʿāwiya ayant le sens politique plus que religieux, et ʿAlī plus religieux que politique. Il n'attribue pas la transition entre les deux à des facteurs objectifs. Voir H. Djaït, *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard, 1989.

160 Voir à ce propos A. Marsham, *The Umayyad Empire*, op. cit., p. 93.

161 T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 182-231.

demandes de l'histoire quant à la gestion de l'État et à la continuité du pouvoir politique. La contribution d'Ibn Khaldûn, selon Tarif Khalidi, réside dans sa capacité à systématiser la relation entre le pouvoir politique et l'organisation sociale, en fondant son analyse sur l'interaction entre la *ʿaṣabiyya* (solidarité de groupe), les facteurs économiques, et l'ascension et la chute des dynasties. Il note qu'Ibn Khaldûn distinguait l'art de gouverner (*siyāsa*) des impératifs strictement religieux ou moraux, en le définissant comme un domaine autonome régi par des lois naturelles et des nécessités sociopolitiques. Cette perspective, selon Tarif Khalidi, a consisté à réinterpréter l'histoire à travers le prisme du gouvernement, en se concentrant sur les dynamiques séculières du pouvoir plutôt que sur des idéaux exclusivement éthiques et religieux. La sécularité, ici, n'implique pas le retrait de la religion, et encore moins l'abolition de Dieu, mais bien la subordination de la religion à des lois qui ne sont pas, en elles-mêmes, religieuses. En ce sens, ce n'est pas la religion qui explique la transition du leadership tribal, fondé sur des principes religieux, vers une royauté dynastique et impériale. Cette dernière peut bien revendiquer légitimité religieuse mais elle fonctionne selon une structure de pouvoir fondamentalement différente. Si l'on comprend la sécularisation comme la subordination de la religion et la délimitation d'une sphère autonome de réflexion, on peut alors soutenir qu'Ibn Khaldûn s'inscrit dans ce que Makram Abbès a qualifié d' « expérience de sécularité »[162].

Faire de Muʿāwiya un des califes bien guidés ne constitue donc pas une extension de la théologie de l'histoire, mais au contraire un moment de sa sécularisation, dans la mesure où Ibn Khaldûn établit une continuité entre une période, souvent considérée comme un âge d'or – lors duquel le chef de la communauté islamique était un compagnon proche du prophète – et la période omeyyade, début de l'Empire pour lequel priment les intérêts terrestres sur les intérêts spirituels. Il ne s'agit pas d'une réconciliation entre un idéal islamique et une réalité mondaine, mais plutôt d'une autonomisation de l'histoire et du politique par rapport au spirituel : une sécularisation épistémologique de l'histoire. Ibn Khaldûn comprend le religieux à l'intérieur d'un cadre interprétatif dont les déterminants ne sont pas de nature religieuse. C'est pourquoi il ramène le califat à son sens éthique et spirituel, celui d'un gouvernement guidé par les lois extraites des textes religieux (*al-šarīʿa*). Il n'est ni nécessaire à la vie humaine ni durable dans l'histoire. Ainsi, il peut expliquer que ce qui s'oppose au califat n'est pas la royauté, mais la tyrannie (*al-ǧabarūtiyya*), qu'il appelle également la royauté naturelle (*mulk ṭabīʿī*). La tyrannie n'est pas un

162 M. abbes, « Essai sur les arts de gouverner en islam », op. cit., p. 79.

régime politique, mais une modalité de l'exercice du pouvoir. La royauté, elle, est un type de gouvernement et de régime politique qui implique la succession héréditaire et le pouvoir coercitif d'un seul. Ibn Khaldûn explique ainsi la raison pour laquelle les historiens ont séparé les quatre premiers califes du califat omeyyade, du fait de la différence dans le gouvernement des hommes (la royauté s'exerçant par le moyen de la force) et dans la transmission du pouvoir, les Omeyyades se transmettant le califat au sein d'une même lignée. Les quatre premiers califes, de lignées différentes, gouvernaient et se transmettaient le pouvoir par consensus, conformément au type de gouvernement propre aux chefferies tribales[163].

La religion fournit des fins à l'action politique, au regard desquelles il devient possible de gouverner : on a alors affaire à une politique religieuse (*siyāsa dīniyya*). En revanche, elle ne détermine ni un mode de gouvernement – qu'il repose sur la coercition, la domination charismatique ou la solidarité clanique – ni un régime politique, c'est-à-dire un principe de dévolution et de transmission du pouvoir, qu'il soit héréditaire ou fondé sur un consensus institutionnalisé, par exemple dans le cadre d'un conseil tribal. Qu'Ibn Khaldûn ait sa préférence pour une politique religieuse, qu'il pense le califat comme une obligation scripturaire, ne change rien au fait qu'il a pu conceptuellement distinguer le califat comme fonction purement spirituelle, du politique dans sa fonction temporelle[164]. Maribel Fierro a vu dans le mahdisme almohade, d'une part, une version sunnite de la théologie politique chiite – qui veut que l'imām soit vicaire de Dieu (*ḫalīfat Allah*), et non du prophète (*ḫalīfat rāsūl Allah*) – d'autre part, une manière de sortir du cercle « prophétie – califat – royauté » dont les possibilités historiques avaient été, selon ses termes, épuisées[165]. Dans la manière dont Ibn Khaldûn comprend la parfaite compatibilité entre les trois, sans nullement les réduire les uns aux autres, n'a-t-il pas pavé une autre voie possible pour le développement du politique en islam ?

163 *Tārīḫ*, II, p. 565.

164 Mon analyse s'écarte beaucoup de celle de S. Evastiev dans « Ibn Khaldūn on the Correlation 'Spiritual Authority – Secular Power' in the Theory and Historical Practice of Medieval Islam », *Al-Masāq*, 11, 1999, p. 121-136. L'auteur montre bien que le concept de *mulk* désigne le pouvoir temporel du roi, mais affirme que, pour Ibn Khaldûn, les affaires temporelles dépendent de l'au-delà, en percevant une contradiction entre la position scientifique de l'histoire et sa position théologique. Il ne s'appuie que sur la *Muqaddima* pour fournir sa démonstration, manquant ainsi une partie du rapport au théologico-politique d'Ibn Khaldûn.

165 M. Fierro, « The Qāḍī as a Ruler », *Saber religioso y poder politico. Actas del Simposio Internacional*, Grenade, 15-18 oct. 1991, Madrid, CSIC / AECI, p. 71-116 (voir la conclusion p. 110) et « Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus », op. cit.

De fait, dans sa typologie des régimes politiques, Ibn Khaldûn différencie la politique religieuse (*siyāsa dīniyya*), dont les fins sont religieuses et concernent pour partie l'au-delà, de la politique rationnelle (*siyāsa ʿaqliyya*), dont les fins ne concernent que les intérêts mondains du royaume[166]. Parmi les régimes politiques et les types de gouvernement dont les fins sont mondaines, il distingue la royauté politique d'un côté[167], fondée sur l'art de gouverner en vue du bien de la communauté (*maṣlaḥa*), ce qui permet une bonne administration du royaume et une stabilité pour le pouvoir en place[168], et de l'autre, la royauté naturelle (*mulk ṭabīʿī*)[169], qui, elle, consiste à gouverner dans l'intérêt du souverain uniquement. On trouve déjà une typologie des gouvernements qui ressemble à

166 Ibn Khaldûn évoque à deux reprises sa typologie des régimes politiques, une première fois dans *Muqaddima*, I, p. 327-328 (*LE*, I, p. 469-470), et une seconde fois dans *Muqaddima*, II, p. 111 (*LE*, I, p. 639). C. Jambet écrit à propos de Mullā Ṣadrā : « La pensée théologico-politique ne détermine donc pas une théologie strictement politique, mais une théologie politique élargie à l'horizon eschatologique, une politique qui est au service de la réalisation spirituelle de la perfection humaine dans le guide inspiré par Dieu » (*Le gouvernement divin*, op. cit., p. 343). La distinction qu'Ibn Khaldûn établit entre le califat et la royauté, le premier désignant une fonction purement spirituelle, qui s'ajoute à la fonction purement politique (mondaine) de la seconde, s'inscrit dans une tradition qui a pu préparer ce que C. Jambet appelle par ailleurs une « politique spirituelle » (c'est ainsi qu'il traduit *siyāsa dīniyya* chez Mullā Ṣadrā, voir Ibid., p. 313) qui ne concerne que le salut. Que ce salut soit ici adossé à une métaphysique de la perfection humaine, totalement étrangère à Ibn Khaldûn, n'empêche pas le rapprochement sur ce point. Voir également S.K. Toussi, *The Political Philosophy of Mullā Ṣaḍrā*, London, Routledge, 2020, p. 166-167. L'auteur montre que la « politique humaine » (*siyāsa al-bašariyya*) – que S.K. Toussi traduit par « secular politics », et dont il faudrait regarder de plus près la correspondance possible avec ce qu'Ibn Khaldûn nomme *siyāsa ʿaqliyya* – pourrait se suffire à elle-même pour gérer les affaires de la cité, mais il manquerait alors le salut de l'âme. D'une certaine manière, Ibn Khaldûn aussi donne sa préférence à une politique religieuse qui s'occupe du salut de l'âme, mais en insistant sur la possibilité humaine et historique d'un gouvernement purement séculier, il opère, comme semble le faire Mullā Ṣaḍrā, une distinction conceptuelle claire entre la fonction religieuse et la fonction temporelle du gouvernement.

167 *Mulk siyāsī*, qu'on peut traduire également par la royauté fondée sur l'art de gouverner : *Muqaddima*, I, p. 327 ; *LE*, I, p. 469.

168 Ibn Khaldûn cite en exemple la bonne administration des Perses. C. Genequand s'appuie notamment sur cet exemple pour montrer une proximité entre Ibn Khaldûn et les philosophes (représentés par Al-Fārābī, Ibn Bāǧǧa et Ibn Rušd) qui citent tous l'exemple des Perses comme paradigme du bon gouvernement. Toutefois, l'exemple des Perses comme modèle de la bonne administration du royaume est présent dans toute la littérature politique islamique, y compris dans les miroirs des princes. Voir J. Dakhlia, « Les miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », op. cit., p. 1199.

169 *Muqaddima*, I, p. 327 ; *LE*, I, p. 469. A. Black a manqué la distinction khaldûnienne en confondant la royauté avec la royauté naturelle. Voir A. Black, *The History of Islamic Political Thought*, op. cit., p. 177-178.

cela chez Ibn Bāǧǧa et Averroès. La politique naturelle semble correspondre au gouvernement tyrannique dont parle Averroès[170], tandis qu'Ibn Bāǧǧa distinguait deux types de chef : l'un qui commande en vue de ses propres fins (comme le cavalier qui ordonne qu'on s'occupe de ses rênes) et l'autre, le chef de la cité vertueuse, qui commande en vue des fins propres de ses gouvernés[171]. Charles Genequand y voit l'origine de la distinction khaldûnienne[172]. S'il est possible que cette distinction l'ait inspiré, il y a une grande différence entre gouverner selon les fins propres des gouvernés (chacun selon son rang) et gouverner en vue d'un bien commun.

Le concept de *maṣlaḥa* employé par Ibn Khaldûn provient de la jurisprudence islamique (*fiqh*), et désigne le bénéfice humain en vue duquel doivent être interprétées les lois religieuses. Al-Ġazālī et Faḫr al-Dīn al-Rāzī reconnaissaient la *maṣlaḥa* comme étant ce en vue de quoi (*al-ʿilla*, la cause) les lois religieuses existent[173]. Le juriste malikite andalou al-Šāṭibī, contemporain d'Ibn Khaldûn, a particulièrement insisté sur l'importance de ce concept pour l'établissement des lois en fonction de leur but (*maqāṣid al-šarīʿa*). Chez le juriste la *maṣlaḥa* est la finalité de la loi, en tant qu'elle est connaissable par induction à partir de l'étude des textes religieux. Ce qu'il cherchait à éviter c'est l'interférence entre le pouvoir politique et le pouvoir juridique qu'il souhaitait voir réservé aux mains des ulémas, en raison de conflits internes au royaume de Grenade[174]. Faire de la *maṣlaḥa* un principe législatif impliquait de contrer le travail législatif plus séculier du pouvoir politique qui n'avait pas connaissance des buts de la loi religieuse (*maqāṣid al-šarīʿa*).

Ibn Khaldûn distingue deux types de *maṣlaḥa* : un type mondain, séculier, qui concerne la politique rationnelle, et un type religieux, en rapport avec les *maqāṣid al-šarīʿa* et en conformité avec ce qu'en dit al-Šāṭibī[175]. La *maṣlaḥa* peut concerner les affaires séculières et ne pas dépendre uniquement des textes

170 Averroes, *On Plato's Republic*, op. cit., p. 113.

171 Avempace, *La conduite de* l'isolé, op. cit., p. 107. Averroès définit également le gouvernement tyrannique par le gouvernement dans l'intérêt du seul gouvernant (voir note précédente).

172 C. Genequand, « Loi morale, loi politique : al-Fārābī et Ibn Bāǧǧa », op. cit.

173 Al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā*, op. cit., vol. 2, p. 481. Voir à ce propos F. Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th / 10th to 8th/14th Century*, Leiden, Brill, 2010, p. 67 sq. sur al-Ġazālī, et p. 88 sq. sur Faḫr al-Dīn al-Rāzī ; ainsi que Z. Bou Akl, *Le philosophe et la loi*, op. cit., p. 415 sq.

174 F. Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*, op. cit., p. 338.

175 E. Şahin perçoit une influence majeure d'al-Šāṭibī sur Ibn al-Azraq, qui expliquerait que ce dernier développe une théorie politique intégrée aux *maqāṣid al-šarīʿa*, qui serait en opposition avec celle d'Ibn Khaldûn, car fondée sur une « conception englobante de la *šarīʿa* » (E. Şahin, *The Grand Critic of Ibn Khaldūn*, op. cit, p. 133 sq.). Toutefois, Ibn al-Azraq

religieux, désignant par là le bien commun, rationnellement accessible. Il y a lieu de se demander si la position d'Ibn Khaldûn n'est pas plus proche de celle du juriste hanbalite, contemporain d'Ibn Tyamiyya, Naǧm al-Dīn al-Ṭūfī (m. 716 / 1316). Ce dernier affirme que la *maṣlaḥa* concerne les affaires séculières et se reconnaît par la coutume (*ʿurf*) et la raison (*ʿaql*). En revanche, les affaires religieuses qui concernent l'au-delà ne peuvent être connues que par la Révélation, contrairement à ce qu'affirment les *falāsifa*[176]. La reconnaissance du bien commun ne peut pas être a priori, comme le pensent les *falāsifa*, mais a posteriori, selon une méthode inductive. La *maṣlaḥa* ne désigne donc pas la béatitude ou les fins rationnelles de l'humanité connaissables a priori, mais un concept politique[177]. Muhsin Mahdi comprend, à tort, la politique rationnelle comme étant conforme à l'idéal Fārābien[178]. Ibn Khaldûn emploie l'expression politique rationnelle dans le même sens qu'on emploie celle de science rationnelle par opposition aux sciences religieuses, il s'agit de désigner par-là l'origine rationnelle et non religieuse des normes qui régissent l'exercice du pouvoir. Le politique constitue bien un champ de réflexion autonome vis-à-vis de la religion, mais cela n'implique pas qu'il s'apparente à l'organisation des moyens qui permettent d'atteindre la fin de la raison elle-même, à savoir la béatitude. Chez l'historien maghrébin, le politique nécessite une réflexion sur les normes immanentes aux organisations humaines et aux contraintes qu'elles impliquent, que seule une étude inductive de l'histoire permet de connaître. D'une certaine manière, il effectue sur le plan de la théorie politique ce que l'aš'arisme a effectué sur le plan de la jurisprudence : identifier les formes à partir de l'étude des configurations matérielles et empiriques, plutôt qu'attribuer un sens à ces configurations à partir d'une réflexion autonome qui déterminerait les formes idéales[179]. Les formes du politique qu'il présente sont donc des typologies historiques, et non pas des formes de pure raison. D'où le fait qu'il

---

reprend la tripartition du politique de l'historien maghrébin (califat, royauté rationnelle, royauté naturelle), ainsi que l'idée que l'évolution du califat en royauté relève d'un processus naturel à l'être (*ṭabīʿat al-wuǧūd*) (Ibn al-Azraq, *Badāʾiʿ al-silk*, op. cit., vol. 1, p. 71).

176 Voir F. Opwis, Ibid., p. 235.

177 A. Asfaruddin, « Maṣlaḥa as a Political concept », in M. Boroujerdi (dir.), *Mirror for the Muslim Prince. Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse, Syracuse University Press, 2013, p. 16-44.

178 M. Mahdi, *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, op. cit., p. 280.

179 A. al-Shamsy montre qu'al-Ġazālī, s'il reconnaissait que le but ultime des lois religieuses est bien le bénéfice humain (*al-maṣlaḥa*), n'en faisait pas un a priori rationnel de l'interprétation des lois, mais la conclusion d'une inférence inductive à partir de l'étude des différentes lois religieuses. Voir A. al-Shamsy « The Wisdom of God's Law : Two Theories », *in* A.K. Reinhart et R. Gleave (eds.), *Islamic Law in Theory : Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*, Brill, Leiden, 2014, p. 31.

distingue la politique des premiers musulmans de celle des Perses, il part du constat historique qu'ils aboutissaient aux mêmes effets – la préservation des intérêts de la communauté – par des politiques très différentes. L'une est fondée sur la guidance de la Loi, au fonctionnement tribal sans structure impériale ou étatique, l'autre sur une véritable structure juridique et administrative.

3.7 Conclusion

Nous venons donc de voir comment Ibn Khaldûn a analysé la transition complexe du califat islamique à la royauté dynastique, en se concentrant sur l'interaction entre légitimité religieuse et pragmatisme politique. Commençant par un examen des premiers modèles califaux fondés sur l'égalitarisme tribal, il met en lumière les transformations conceptuelles introduites pendant la période omeyyade, durant laquelle le pouvoir coercitif et la succession héréditaire redéfinirent le gouvernement politique. Cependant, l'historien maghrébin ne considère pas ce changement comme une simple transition d'un type de gouvernement à un autre. En incluant Muʿāwiya parmi les califes bien guidés, Ibn Khaldûn souligne la distinction entre religion et politique. Le califat, selon lui, représente une éthique religieuse superposée à un gouvernement pragmatique adapté aux exigences historiques de l'époque : la direction tribale des Rāšidūn face à la royauté initiée par les Omeyyades. Kantorowicz percevait, dans la nouvelle jurisprudence scientifique qui se développe à partir du XII^e^ siècle, une dynamique qui aboutit à « l'évidente sécularisation de la fonction médiatrice royale »[180]. Ne peut-on pas voir une dynamique, si ce n'est similaire, tout du moins également séculière dans les débats théologico-historiques sur la fonction royale de Muʿāwiya ? Il me semble, en tout cas, que la distinction opérée par Ibn Khaldûn entre l'exercice pratique du pouvoir politique et sa finalité religieuse idéale, reflète une forme d'analyse sécularisée de l'histoire et du politique, démontrant, s'il le fallait, que la pensée politique en islam n'était pas dépourvue de telles approches.

180 E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, op. cit., p. 185.

Conclusion

Cette étude s'est voulue transversale à l'œuvre d'Ibn Khaldûn. Il s'agissait, d'une part, de circonscrire les usages possibles d'Ibn Khaldûn, dont l'œuvre a servi de prétexte à ce que Jocelyne Dakhlia a nommé avec raison un ventriloquisme contemporain. Il n'est pas question de critiquer l'anachronisme pour lui-même en tant que « péché des péchés », comme l'appelait Lucien Febvre, mais de permettre, le cas échéant, ce que Nicole Loraux nommait une « pratique contrôlée de l'anachronisme »[1]. Comme on l'a vu, assez peu d'études récentes ancrent son œuvre dans son propre contexte intellectuel, à partir du réseau de significations propre aux notions qu'il emploie et des discursivités qui permettent de les articuler et de leur donner sens. Dans ce cadre, la première partie, en se concentrant sur le rapport de la *Muqaddima* aux différentes sciences arabes médiévales, se proposait de réfléchir sur la méthode mise en œuvre par l'historien maghrébin, ainsi que ses multiples emprunts par lesquels il a construit ce qui a été nommé dans la deuxième partie une synthèse épistémologique. Cela permet de mieux le situer et d'éviter les faux débats à partir de dichotomies mal élaborées, à la manière du cuisinier du *Phèdre* qui échouerait à découper le réel selon ses articulations naturelles.

La critique de la *falsafa* n'a jamais empêché les philosophes arabes médiévaux de lire, discuter et reprendre les philosophes grecs et leurs homologues arabes. Là encore, il y aurait beaucoup à dire sur ces mésusages, qui relèvent davantage de ce que Rancière entend par *mésentente* – à savoir un désaccord fondamental et nécessairement politique sur le sens même des mots qu'on emploie – que d'une mécompréhension. On ne manque pas d'exemples de philosophes européens qui critiquent fermement ceux à qui ils doivent le plus ni qui ont cherché, par la philosophie, à sortir de la philosophie. Il ne s'agit certes pas du même phénomène, mais il faut parfois savoir prendre les philosophes au mot : oui Ibn Khaldûn a des critiques, sévères, envers la *falsafa*. Non il ne s'agissait pas pour lui de refuser de lire les *falāsifa*, encore moins de condamner la « philosophie ». L'historien maghrébin a donc puisé tant qu'il pouvait chez Avicenne, chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī, probablement chez Ibn Taymiyya, autant que chez al-Ṭabarī, al-Masʿūdī, Ibn al-Aṯīr, ainsi que chez al-Ǧuwaynī, al-Ġazālī et tant d'autres. Retracer la généalogie de chaque emprunt est impossible. Les savoirs et les discursivités en tout genre circulaient, sans nécessairement que

1 N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Espaces Temps*, 87-88, 2005, p. 127-139. La citation de L. Febvre est dans *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel 1947, p. 32.

© 2026 KONINKLIJKE BRILL BV, LEIDEN | HTTPS://DOI.ORG/10.1163/9789004756311-017

leur soit assigné un nom particulier. Si Ibn Khaldûn pouvait utiliser une notion précise qui, peut-être, renvoyait à tel ou tel penseur, il n'en concevait pas moins, comme ses contemporains, la pensée sur le mode des écoles, assimilant, par exemple, les *falāsifa* à une même doctrine (*maḏhab*). Du point de vue épistémologique, il est apparu qu'il puisait sa méthode davantage dans les *uṣūl al-fiqh*, tels qu'ils étaient déjà utilisés par les historiens, en proposant une nouveauté : développer ce qu'Aziz al-Azmeh a nommé des *uṣūl al-tārīḫ*, une science des fondements de l'histoire, dont les fondements se rapportent aux branches (*furūʿ*) par analogie de particulier à particulier, et non par syllogisme déductif. Ce goût pour l'organisation systématique des savoirs s'inscrivait dans la lignée de la tradition intellectuelle des Almohades, qui avaient favorisé leur développement dans toutes les sciences constituées à leur époque.

L'ensemble de ce livre se veut une analyse épistémologique, au sens d'une étude sur la manière dont Ibn Khaldûn comprenait les notions mêmes qu'il employait, et grâce auxquelles il développait un savoir. Ainsi, l'étude des concepts de nature, d'humanité, de peuplement, d'État, etc., a visé à réintégrer les concepts de l'historien maghrébin dans leur propre réseau de significations et leur contexte intellectuel spécifique. Les notions ont leur propre épaisseur historique qui oblige à considérer ce que Foucault appelait leur généalogie, c'est-à-dire la manière dont l'histoire rend compte de leur place dans les discursivités contemporaines de leur formation. L'objectif était donc toujours double. Il s'agissait, par exemple, de critiquer le concept moderne de nature, plaqué mécaniquement sur certaines lectures d'Ibn Khaldûn, et de comprendre celui dont il faisait usage. Si, en apparence, cela a pris la forme d'une critique des traductions, il ne s'agissait pas d'une critique sémantique ni linguistique, mais bien d'opérer une double généalogie des concepts : ceux qui sont traduits et ceux par lesquels on les traduit. Qu'on le veuille ou non, la manière dont on traduit un texte va orienter des commentateurs, sur plusieurs générations parfois. Les usages contemporains et, disons-le, très politiques d'Ibn Khaldûn, ont par exemple été rendus possibles par une traduction systématique de *ʿūmrān* par « civilisation ». La critique généalogique des concepts est ce qui permet, ensuite, de proposer une nouvelle interprétation, qui, espérons-le, décentre le regard.

Ainsi, on a vu apparaître un nouveau rapport au temps dans l'historiographie khaldûnienne, dont la généalogie remonte à al-Masʿūdī. C'est ce qui permet aussi de comprendre les débats dans lesquels s'insérait l'historien maghrébin et au sein desquels il prenait position. Opposer le rationalisme des *falāsifa* au dogmatisme des théologiens empêche de comprendre la subversion du théologico-politique qu'Ibn Khaldûn opère dans sa critique de la nécessité rationnelle de la prophétie. Et cette critique ne prend pleinement son sens qu'à partir de sa

compréhension du califat qui, elle-même, ne s'éclaire que par sa manière d'en écrire l'histoire. On peut parler de subversion, mais il faut bien comprendre une chose : Ibn Khaldûn n'a choqué personne en son temps. Contrairement à la représentation encore répandue d'une société islamique nécessairement intolérante, les théologiens musulmans avaient, de longue date, préparé ce que Thomas Bauer a nommé une « tolérance pour l'ambiguïté », forme prémoderne et islamique de la liberté de conscience et d'expression. C'est pourquoi le fil conducteur de ce travail a été le problème de la sécularisation de l'histoire, c'est-à-dire la manière dont Ibn Khaldûn avait construit un espace de pensée historiographique au sein duquel les règles qui permettaient l'ordonnancement des idées étaient rationnelles : ce ne sont pas les textes sacrés qui dictent l'usage de ces règles mais, au contraire, ce sont ces règles qui permettent de donner sens aux textes sacrés. De cette sécularisation de l'histoire, Ibn Khaldûn n'en est pas l'inventeur ni l'initiateur, il en est l'héritier. Son œuvre se situe bien plus dans le prolongement de ses prédécesseurs – d'al-Masʿūdī à Ibn al-Ḫaṭīb en passant par Ibn al-Aṯīr – que dans la rupture avec eux.

Il y a une certaine pensée de l'immanence qui ressort des textes d'Ibn Khaldûn, perceptible dans son rapport à la philosophie politique arabe. Pour les *falāsifa*, le politique se constitue dans l'immanence des besoins humains, mais est déterminé par la transcendance de sa fin, extérieure au politique lui-même. Chez Ibn Khaldûn il y a deux types de fin : l'une politique, objet de la *siyāsa ʿaqliyya*, et il s'agit du bien commun tel qu'il est compris par les juristes : *al-maṣlaḥa* ou l'intérêt supérieur de la communauté ; l'autre est religieuse et il s'agit du salut de l'âme. Chez Avicenne, l'intérêt de la communauté, *al-maṣlaḥa*, est bien l'objet d'une législation fondée sur la Loi divine (*al-šarīʿa*), mais cet intérêt commun ne peut être compris qu'à travers la puissance de représentation du Prophète, seul capable de transmettre aux hommes, sous une forme adaptée à l'immanence de la communauté des besoins qu'ils ont fondée, la transcendance de la loi[2]. Le salut des âmes, chez Ibn Khaldûn, n'est pas l'objet du politique en général, mais de la politique religieuse uniquement. Ibn Khaldûn, d'une certaine manière, distingue donc le politique du pastorat : d'une part le soin des âmes n'est qu'une des modalités du politique, d'autre part, une communauté politique trouve son autorité parmi ses membres, nécessairement au sein d'une même espèce, tandis que le pasteur est extérieur au troupeau dont il prend soin. Comme le disait Platon, on ne prend pas des bœufs pour gouverner des bœufs[3].

2 Cela passe par la médiation des âmes des sphères célestes. Voir M. Sebti, *Avicenne*, op. cit., p. 190.

3 Platon, *Les Lois*, livre IV, 712a. M. Dixaut voit ici une réhabilitation platonicienne de « la figure mythique du pasteur divin ». Voir M. Dixaut, *Platon*, Paris, Vrin, 2012, p. 217.

Y a-t-il une forme de sécularisation du politique dans la polémique d'Ibn Khaldûn avec Avicenne et, plus largement, avec la philosophie politique ? La question de la place de la Providence par rapport à l'histoire trouve son pendant dans le christianisme. Commentant Karl Löwith, Jean-Claude Monod affirme que « pour favoriser le progrès, il faut détruire la foi paralysante en la providence »[4]. Le progrès est, dans l'optique de Löwith, une providence sécularisée. Il ne semble pas y avoir une idée de progrès perpétuel chez Ibn Khaldûn, mais il y a, en tout cas, cette critique d'une présence de la providence divine dans l'histoire. Blumenberg définissait le progrès comme « l'autojustification permanente du présent par l'avenir qu'il se donne face au passé avec lequel il se compare »[5]. On l'a dit, en contexte islamique prémoderne, le passé a pu être théologiquement construit comme archétype original, vis-à-vis duquel l'histoire se mesure par son éloignement, entendu comme privation de perfection, de cet archétype. Cela n'a toutefois pas empêché une pensée du progrès, notamment dans les sciences[6]. De même, Kantorowicz a montré que la thèse de l'éternité du monde a fonctionné dans l'espace latin comme une sécularisation du temps continu chrétien, et a participé à faire infuser lentement l'idée d'un monde sans fin, condition de sa rationalité[7]. Il est clair que la sécularisation est dépendante de la rationalisation de phénomènes jusque-là pensés à partir de la seule transcendance divine. La dynamique séculière pouvait toutefois revêtir d'autres formes en contexte islamique, et prenait racine dans une tolérance à l'égard de différents niveaux d'explication des phénomènes, parfaitement compatibles. L'ambition de ce livre était d'en montrer les contours dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn, qui critique à la fois la providence et la transcendance du législateur.

La philosophie politique, de Platon et Aristote jusqu'à leurs commentateurs arabes, envisage la communauté comme l'instrument d'accès à un bien qui excède le politique parce qu'il transcende la société. La béatitude d'al-Fārābī et le salut de l'âme d'Avicenne constituent des fins transcendantes au politique. Avicenne en avait bien conscience, et c'est aussi la raison pour laquelle il a considéré que la prophétie relevait d'une nécessité rationnelle : le véritable salut des hommes est en dehors du politique, et ils ne sauraient se soumettre à une autorité purement immanente à la communauté elle-même. Chez Ibn Khaldûn, la force de la *ʿaṣabiyya* se suffit à elle-même pour fonder une commu-

4 J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 212.

5 Bluemenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierwiler, Paris, Gallimard, 1999 [1966], p. 41.

6 T. Khalidi, « The Idea of Progress in Classical Islam », *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (4), 1981, p. 277-289.

7 Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, op. cit., p. 326.

nauté, car elle repose fondamentalement sur la croyance en la transcendance de la communauté elle-même sur les individus qui la composent. Elle agit sur les âmes à la manière d'une force invisible à laquelle elles se soumettent, y compris en l'absence de fondement matériel réel. Toute sa force réside dans les croyances des hommes : croyance en la transcendance de la communauté par rapport aux individus qui la composent, croyance en la transcendance de ses origines et de ses ancêtres par rapport à la communauté de besoins qui la fondent. Cette transcendance immanente de la *ʿaṣabiyya* suffit à établir l'autorité au sein de la communauté. Le nerf de la communauté n'est pas le prophète, mais la solidarité clanique, le fondement de l'autorité n'est pas l'espérance du salut, mais le dépassement de l'individu dans la communauté politique. Le chef en charge de cette autorité peut alors garantir le bien proprement politique de la communauté, identifié par la traduction juridique islamique comme la *maṣlaḥa*, ou bien trahir les fondements de son autorité, utilisant son pouvoir comme une force qui tourne à vide pour son propre intérêt personnel, dans le cas de ce qu'Ibn Khaldûn appelle la royauté naturelle (*mulk ṭabīʿī*). Ainsi, s'il fallait synthétiser la différence entre le point de vue d'Avicenne et celui d'Ibn Khaldûn, on pourrait dire que, pour le premier, l'immanence de la communauté émerge à partir de la transcendance de la prophétie qui la rend possible, tandis que chez le second la transcendance de l'autorité (de la *ʿaṣabiyya*) est établie à partir de l'immanence de la communauté qui la fonde.

Ibn Khaldûn comprend donc le politique de manière entièrement autonome du religieux : tant le fondement de la communauté que sa fin s'expliquent sans recours au théologique. Sa compréhension des fondements de la communauté humaine et du gouvernement des hommes n'est donc pas théologico-politique : la religion peut s'ajouter dans un second temps au politique, mais elle n'en est ni à l'origine, ni n'en constitue nécessairement la fin. On pourrait être tenté de voir dans son ontologie politique les traces d'une théocratie : le multiple ne se comprend que par un principe directeur qui en assure l'unité. Toutefois, comme nous l'avons vu, le principe directeur, en politique, est autant intérieur qu'extérieur à la multiplicité dont il assure l'unité. Le dirigeant est d'abord un parmi d'autres : il ne se distingue par aucune caractéristique naturelle qui consacrerait la légitimité et la nécessité de sa direction. Cette immanence de son fondement n'empêche toutefois pas la transcendance de sa représentation. De même que la *ʿaṣabiyya* peut reposer sur une généalogie imaginaire tout en conservant sa force sur les âmes humaines, l'exercice du pouvoir d'un roi s'accompagne d'une représentation fantasmée de son origine. Dans la mesure où Ibn Khaldûn dévoile les mécanismes entièrement immanents de l'exercice du pouvoir, il est difficile de parler d'une théologie politique. Peut-être que sa conception de l'un et du multiple est liée à une représentation

théocratique du pouvoir en contexte monothéiste. Toutefois, on a vu que cette ontologie avait une longue histoire, tant dans la médecine que dans les représentations du gouvernement des hommes, tant dans le monothéisme que dans le paganisme grec. Le politique est thématisé pour lui-même chez Ibn Khaldûn, et fait l'objet d'une analyse rationnelle qu'il est impossible de ramener unilatéralement à une conception supposée islamique d'un pouvoir qui serait, par essence, théocratique : aucune théorie politique ne peut être extraite du Coran à la manière dont Eve est extraite de la côte d'Adam[8].

Peut-être pourrait-on retourner la critique de la modernisation d'Ibn Khaldûn contre la thèse développée dans ce livre, et interpréter la thématique de la sécularisation comme une manière de moderniser – voire de discipliner, diraient certains foucaldiens – un objet médiéval. La question qu'on pourrait retourner est celle-ci : le ferait-on si le livre avait pour objet un penseur chrétien latin du XII^e^ siècle ? Sans revenir sur la discussion engagée dans l'introduction sur la manière dont les rapports entre l'islam et la sécularité ont été pensés dans l'orientalisme, on peut concevoir, au contraire, l'approche utilisée dans ce livre comme relevant d'une désexotisation de son objet. En répondant par avance à certaines critiques, il ne s'agissait de rien de plus que d'en mettre à nu les enjeux. Dans la même optique, il a souvent fallu insister sur les prédécesseurs d'Ibn Khaldûn. Le but n'était pas de rabaisser son originalité, mais d'éviter d'en faire un génie esseulé, comme cela a trop souvent été fait. Il n'y a pas de penseur, aussi grandiose soit-il, qui ne développe ses concepts à partir d'un réseau de significations qui leur donne sens, et sa méthode à partir d'une épistémè qui distingue ce qui, dans le réel, est intelligible et selon quelles modalités. Il ne s'agissait donc pas tant de faire affront au génie maghrébin que d'en faire la généalogie, circonscrite dans son propre champ intellectuel. Ibn Khaldûn a élaboré un espace de pensée sécularisé pour comprendre l'histoire et le politique. Il ne l'a pas fait *contre* son milieu intellectuel, mais *par* ce milieu, dans lequel il a puisé et dont il a participé à la transformation. Il n'est pas l'exception de la tradition islamique prémoderne : il en est l'héritier.

8 Je reprends l'expression à A. al-Azmeh dans *The Times of history*, op. cit., p. 192. Voir à ce propos l'étude matricielle d'A. ʿAbd al-Raziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, op. cit.

Glossaire analytique des notions

ʿĀda : l'habitude. Dans l'aš'arisme, l'habitude est au fondement de la connaissance du réel. Il s'agit d'un concept tout à la fois psychologique (il est fondé sur une théorie de l'âme), théologique (il renvoie à une onto-théologie occasionaliste) et épistémologique (il implique une théorie de la connaissance). L'habitude se crée par la répétition d'une expérience. Pour que l'habitude engendre une connaissance, il faut que l'expérience répétée ait la régularité d'une relation de causalité. Ibn Khaldûn utilise ainsi à la fois le concept d'habitude et celui de nature, les deux désignant la même régularité mais pas sous le même rapport : alors que l'habitude renvoie au lien ontologique qui relie verticalement chaque événement directement à Dieu comme Sa cause immédiate, la nature – qui n'est autre que la stabilité de la Volonté divine – renvoie à la liaison horizontale et temporelle des événements qui s'intègrent ainsi à une séquence narrative.

ʿAṣabiyya : liens de solidarité clanique. La *ʿaṣabiyya* est une notion popularisée par Ibn Khaldûn qui désigne ce qu'on appellerait en anthropologie les « liens agnatiques ». La traduction par « esprit de corps » de de Slane a fait école, mais cela désigne originellement les liens de solidarité à l'intérieur d'un clan.

ʿIlm al-ʿumrān al-bašarī : science du peuplement humain. Il s'agit de la science que cherche à développer Ibn Khaldûn et qui doit servir de propédeutique à l'histoire en permettant de discriminer le vrai du faux dans les récits historiographiques (**aḫbār**).

Dawla : État. On peut également traduire par État dynastique pour mettre l'accent sur la succession dynastique souvent caractéristique des États prémodernes dont il est question chez Ibn Khaldûn. La traduction par État ne se justifie que si on accepte l'idée que les structures de pouvoir centralisé prémodernes peuvent légitimement être considérés comme des États, sans pour autant qu'elles aient l'ensemble des attributs modernes de ces derniers.

Falsafa / falāsifa : philosophie arabe d'inspiration aristotélicienne et néoplatonicienne. La *falsafa* est la doctrine philosophique des *falāsifa*, dont la traduction par « philosophes » est trompeuse. Chez les penseurs arabes post-avicenniens, la *falsafa* désigne une doctrine particulière, assimilée à une même école de pensée. Les *falāsifa* ne sont jamais clairement distingués les uns des autres par Ibn Khaldûn du point de vue doctrinal. Il désigne par-là les philosophes arabes d'inspiration aristotélicienne et néoplatonicienne.

Ḥikma / ḥukamāʾ : philosophie ou sagesse. La *ḥikma*, sagesse ou philo-

sophie, ne désigne pas une école de pensée particulière, mais une rationalité d'origine non-islamique, venant des *ḥukamā'*, les sages. Cela renvoie souvent aux philosophes grecs, mais cela peut désigner également des Perses, comme dans les recueils de sagesse qu'on trouve dans les miroirs des princes. Le terme *ḥukamā'* ne contient pas la même charge négative que *falāsifa* qui, lui, est systématiquement employé dans une optique de dénigrement.

Ḫabar (pl. aḫbār) : récit historique. Le *ḫabar* est la matière de l'historien. Le terme renvoie à un récit avec un témoin initial auquel est liée une chaîne de transmetteurs jusqu'à celui qui le rapporte par écrit. Le témoignage initial est considéré comme une extension de l'observation sensible, qui est le critère dominant de vérité chez les historiens.

Ḥāl (pl. *aḥwāl*) : modalité, condition, ou état. Ibn Khaldûn l'emploie souvent pour désigner les conditions de l'action dans l'histoire. D'une certaine manière, la science du peuplement humain vise à mettre à jour ces modalités historico-politiques dans lesquels les hommes agissent.

Ḫilāfa : califat. Chez Ibn Khaldûn il ne désigne pas un régime politique (qui implique une modalité spécifique de transmission du pouvoir), ni un type de gouvernement (qui implique une modalité spécifique de la pratique du pouvoir, par la force ou la force de persuasion du chef liée à la solidarité clanique). Il désigne une fonction purement spirituelle du pouvoir qui a pour fin eschatologique le salut des âmes, et qui se greffe sur un régime politique et un type de gouvernement des hommes.

Mulk : royauté. Le *mulk* désigne à la fois un régime politique au sein duquel la succession est dynastique, de père en fils, et un type de gouvernement des hommes qui passe par la force coercitive. La royauté est adaptée au gouvernement des cités, et si sa souveraineté s'exerce sur des tribus c'est toujours en négociation avec le pouvoir local des tribus.

Muṭābaqa : correspondance. C'est le critère du savoir humain : les idées doivent correspondre à ce qui se trouve dans la réalité. C'est à partir de ce critère qu'Ibn Khaldûn met en doute la métaphysique des *falāsifa* qui, selon lui, estiment que la réalité extérieure se découpe selon les lois de la logique.

Nabī / Rasūl : prophète. La tradition islamique a distingué la catégorie de prophète (*nabī*), désignant celui qui reçoit une révélation (*waḥī*) directement de Dieu, de celle de messager de Dieu (*rasūl*), qui est à la fois prophète et messager, c'est-à-dire qu'il a reçu pour mission de transmettre ce qui lui a été révélé aux hommes. Ibn Khaldûn a une considération assez classique de la prophétie et du savoir prophétique, différencié du savoir humain par le fait qu'il est direct, par vision, et non discursif, par voie de démonstration, fondée, *in fine*, sur

la correspondance avec le réel. Il se distingue en revanche des *falāsifa* en refusant la nécessité rationnelle de la prophétie qui serait au fondement de la communauté politique.

Raʿiyya : peuple. Le terme a une origine pastorale et désigne un troupeau. Il est utilisé en politique pour désigner la multiplicité humaine soumise au pouvoir d'un prince. Il est parfois traduit par « ouailles », parfois par « sujets ». Je choisis la traduction par « peuple » que je trouve plus adéquate à l'usage spécifique chez Ibn Khaldûn.

Riʾāsa : direction. Ibn Khaldûn en fait un type de gouvernement des hommes adapté aux sociétés tribales, lesquelles sont organisées autour d'une forte solidarité clanique. La direction n'implique pas la force coercitive (*qahr*) : la parole du chef est suivie sans contrainte.

Sabab (pl. asbāb), ʿilla : cause. La doctrine de la causalité d'Ibn Khaldûn a laissé perplexe de nombreux commentateurs, dans la mesure où, d'un côté, il explique que l'histoire est fondée sur la recherche des causes et, d'un autre, que les philosophes ont tort de rechercher les causes car Dieu est seul Agent. Sa théorie est en fait cohérente et se fonde sur une conception pragmatique et narrative de la causalité plutôt qu'ontologique. Il semble qu'il emploie le terme *ʿilla* pour renvoyer à une cause plus fondamentale que lorsqu'il emploie celui de *sabab*. Dans les *uṣūl al-fiqh* la *ʿilla* c'est le principe commun. Les causes effectives, multiples, sont plutôt désignées par *asbāb*.

Siyāsa : l'art de gouverner ou la politique. La *siyāsa* est l'objet spécifique des miroirs des princes, qui traitent du gouvernement des hommes. Elle n'est pas à proprement parler « islamique » et puise autant dans des références historico-religieuses des premiers califes que dans des maximes anciennes de sagesse.

Siyāsa dīniyya : politique religieuse. Chez Ibn Khaldûn, cela désigne une politique qui a pour fin tant la vie mondaine des hommes que le salut eschatologique de leur âme.

Siyāsa ʿaqliyya : politique rationnelle. Chez Ibn Khaldûn, cela désigne une politique qui a pour fin la vie mondaine des hommes, sans se préoccuper du salut de leur âme.

Sulṭān : pouvoir. Le terme désigne le pouvoir politique profane dans le cadre général de la royauté.

Ṭabīʿa : nature. Le terme est polysémique : il peut, en premier lieu, renvoyer tout aussi bien aux éléments d'un composé, qu'à un ensemble de qualités du composé lui-même qui conditionne ses interactions dans le monde. Ces qualités permettent ensuite d'attribuer au monde une certaine régularité dite « naturelle », à partir de laquelle on peut établir des liens de causalité.

Tārīḫ : histoire. Le terme désigne d'abord la mesure du temps. Il s'agit pour les chroniqueurs d'assigner à chaque événement sa date. Il s'identifie ensuite aux chroniques,

c'est-à-dire aux compilations de récits historiques (*aḫbār*). Pour Ibn Khaldûn, l'histoire ne consiste pas seulement en l'assignation d'une date aux événements, ni dans la compilation ordonnée de chroniques, mais dans la recherche d'une liaison interne aux événements qu'on intègre à une séquence narrative. Cela implique donc la recherche des causes (*asbāb*).

Umma : peuple. Le terme est souvent traduit par « nation ». La *umma* désigne une communauté élargie qui fédère plusieurs groupes d'appartenances sociales et ethniques différentes. Bien que le terme soit dans le Coran, il n'est pas nécessairement d'essence religieuse. On trouve le terme dans ce qu'on a appelé la « charte de Médine » (*ṣaḥīfat al-Madīna*), dans lequel on voit qu'il est proposé aux Juifs et aux Musulmans de constituer une *umma* sur des fondements éthiques et politiques. Le terme « nation », par lequel on le traduit ordinairement, renvoie à une territorialisation des naissances propres aux États-nations modernes, qui peut fausser la conception de la communauté élargie en contexte médiéval.

ʿUmrān : peuplement ou habitat organisé. La notion de *ʿumrān* a souvent été traduite par « civilisation » mais cela a conduit à des contresens.

ʿUmrān badawī : bédouinité ou habitat bédouin. Il s'agit d'un peuplement rural de la terre qui implique une certaine organisation sociale, qui se reflète tant dans les liens de solidarité que dans le type d'habitat et de gouvernement auxquels se soumettent les Bédouins (la direction).

ʿUmrān ḥaḍarī : citadinité ou habitat citadin. Il s'agit de la vie organisée autour d'espaces urbains dans un échange constant avec les périphérie rurales habitées par des Bédouins. Cela implique également une organisation sociale et un type de gouvernement spécifiques (la royauté).

Uṣūl al-fiqh : la science des fondements du droit. La traduction ne pose pas de problème. En revanche le rôle des *uṣūl al-fiqh* dans la science du peuplement humain d'Ibn Khaldûn a été sous-estimé par beaucoup de commentateurs. En réalité, la *Muqaddima* peut être considérée comme la science des fondements de l'histoire (*uṣūl al-tārīḫ*) sur le même mode que la science des fondements du droit par rapport au droit lui-même (le *fiqh*) : les récits historiographiques de la *Muqaddima* sont des types auxquels se rapportent par analogie d'autres récits historiographiques qu'on va retrouver dans les *ʿIbar*.

Bibliographie

J'ai choisi d'organiser la bibliographie de manière à ce qu'elle soit davantage lisible qu'une simple distinction entre sources primaires et littérature secondaire. J'ai donc subdivisé cette distinction pour la présenter selon les thématiques travaillées dans le livre. Comme toute catégorisation, elle est discutable, et certains travaux transverses pourraient se trouver dans plusieurs catégories. En général j'ai choisi de les classer selon l'usage que j'en ai fait. Cela ne s'est pas fait sans hésitation et sans une part d'arbitraire. À titre d'exemple, le *Minhāǧ* d'al-Qarṭājannī se retrouve ainsi dans les sources sur la poésie, tandis que les commentaires de la *Poétique* d'Aristote par al-Fārābī, Avicenne et Averroès figurent dans la philosophie. Non pas que le premier mérite moins sa place dans la philosophie que les seconds, mais leurs titres ont été groupés ensemble. Le lecteur pourra dans tous les cas se reporter à l'index pour retrouver les titres recherchés. Ne figurent ici que les œuvres citées dans le livre.

1 Sources Primaires

1.1 Œuvres d'Ibn Khaldûn

1.1.1 Kitāb al-ʿibar (dont la *Muqaddima*)

1.1.1.1 Éditions arabes

Kitāb al-ʿibar, *Muqaddima*, ed. Quatremère, 3 vol., Beyrouth, Maktaba lubnān, 1858.

Kitāb al-ʿibar, *Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿaǧam wa-l-barbar* : *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn*, 7 vol., ed. ʿĀ. B. Saʿad, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, Beyrouth, 1971.

Kitāb al-ʿibar, *Muqaddima*, ed. A.A.W. Wāfī, 3 vol., Le Caire, Dār nahḍa miṣr, 2014.

Kitāb al-ʿibar, *Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿaǧam wa-l-barbar, Kitāb al-awwal : al-Muqaddima*, 2 vol., ed. I. Chabbouh et I. ʿAbbas, Al-dār al-ʿarabiyya li-l-kitāba, Tunis, 2006.

Kitāb al-ʿibar, *Al-Muqaddima*, ed. A. Cheddadi, 5 vol., al-Dār al-bayḍāʾ (Casablanca), Ḫizāna Ibn Ḫaldūn, bayt al-funūn wa l-ʿulūm wa l-ādāb, 2005.

1.1.1.2 Traductions

Kitāb al-ʿibar, On trouve des textes de la *Muqaddima* dans S. De Sacy, *Relation de l'Égypte, par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad*, Paris, Imprimerie impériale, 1810.

Kitāb al-ʿibar, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. W. De Slane, édition numé-

rique, Chicoutimi, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales (Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934-1938).

Kitāb al-ʿIbar, *The Muqaddimah. An introduction to* history, trad. Rosenthal, 3 vol., London, Routledge, 1958.

Kitāb al-ʿIbar, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, trad. Monteil, Beyrouth, Sindbad, 1967-1968.

Kitāb al-ʿIbar, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, trad. A. Cheddadi, Paris, Sindbad, 1980.

Kitāb al-ʿIbar, *Le livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2 volumes, 2002.

1.1.2 Autres œuvres d'Ibn Khaldûn

Ibn Khaldûn, *Šifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il* (ed. M. Muṭīʿ al-ḥāfiẓ), Damas, dār al-fikr, 1996 ; *La voie et la loi*, trad. René Pérez, Paris, Actes Sud, 1991.

Ibn Khaldûn *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn*, ed. Luciano Rubio, Tétouan, Dār al-ṭibāʿa al-maġribiyya, 1952.

Ibn Khaldûn, *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn* (ed. R. al-ʿAǧam), Beyrouth, Dār al-mašriq, 1986.

Luciano Rubio, *Edición, traducción con comentario filológico y estudio introductorio del lubato Al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn de Abu Zayd Abd al-Rahman ben Jaldum al Hadrami (732-804/1332-1406)*, 1946, (thèse de doctorat, consultable à l'Université Complutense de Madrid).

1.2 Sources arabes médiévales mobilisées

1.2.1 Faslafa / kalām / uṣūl al-fqh

Abū al-Barakāt al-Baġdādī, *Kitāb al-Muʿtabar*, Ispahan, Université d'Ispahan, 1939.

Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, dans I. Amharar, *Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-ʿArabī*, Piscataway (États-Unis), Gorgias Press, 2023.

Abū Maʿšar, *The Great Introduction to Astrology, Islamic Philosophy, Theology and Science*, vol. 106 (1), éd. et trad. K. Yamamoto et C. Burnett, Leiden, Brill, 2019.

Avempace (Ibn Bāǧǧa), *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, ed. et trad. C. Genequand, Paris, Vrin, 2010.

Averroès, *Three short commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, Albany, State University of New York Press. rabiyya, 1977.

Averroès, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle Poetics*, trad. C. Butterworth, Princeton, Princeton University Press, 1986.

AVERROÈS, *Le livre du discours décisif*, ed. et trad. M. Geoffroy, Paris, GF, 1996.

AVERROÈS (IBN RUŠD), *al-Ḍarūrī fī l-siyāsa*, trad. en arabe par A. Chahlan, Beyrouth, Markaz dirāsat al-waḥda l-ʿarabiyya, 1998 ; *Averroes on Plato's Republic*, trad. anglaise par R. Lerner, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

AVERROÈS, *al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla wa-ʿaqāʾid al-milla*, ed. M.A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya, 1998. ; trad. française partielle par M. Geoffroy dans Averroès, *L'islam et la raison*, Paris, GF, 2000.

AVERROÈS, *Tahāfut al-tahāfut*, Beryouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya, 1998.

AVERROÈS, *Muḫtaṣar al-Mustaṣfā*, ed. et trad. Z. Bou Akl, dans Id., *Averroès : le philosophe et la loi. Édition, traduction et commentaire de l'abrégé du Mustaṣfa*, Berlin, De Gruyter, 2015.

AVICENNE, *Le livre de science, vol. 1, Logique et métaphysique*, trad. M. Achena et H. Massé, Paris, Les belles lettres, 1955.

AVICENNE (IBN SĪNĀ), *al-Burhān* (*al-Šifāʾ*), ed. A. Badawi, Dār al-nahḍa al-ʿarabiyya, Le Caire, 1966.

AVICENNE, *Al-Šifāʾ, al-Mantiq, Kitāb al-Šiʿr*, ed. A. Badawi, Le Caire, al-Dār al-Miṣriyya li-l-Taʾlīf wa-l-tarǧama, 1966.

AVICENNE, *Al-Šifāʾ, al-Ṭabīʿiyyāt*, vol. 3, *al-kawn wa l-fasād*, ed. Qāsim, Le Caire, 1969.

AVICENNE, G.C. Anawati, « Avicenne et l'alchimie », *Convegno internazionale : 9-15 avril 1969*, Rome, Academia nazionale dei lincei, 1971.

AVICENNE, *Al-Šifāʾ, al-Ilāhiyyāt*, ed. G.C. Anawati et S. Rāyyad, Qom, Maktaba āyat allah al-marʿašī al-naǧafī, 1983 ; Trad. française par G.C. Anawati, dans Avicenne, *La métaphysique du Shifāʾ*, Paris, Vrin, 1978 (vol. 1) et 1985 (vol. 2).

AVICENNE, *Min Muʾallafāt Ibn Sīnā al-ṭibiyya*, ed. M.Z. al-Bābā, Alep, Université d'Alep, 1984, 3 vol.

AVICENNE, *Livre des directives et remarques*, trad. A.M. Goichon, Paris, Vrin, 1999.

AVICENNE, *Réfutation de l'astrologie*, ed. et trad. Y. Michot, Beyrouth, Albouraq, 2006.

AVICENNE, *al-Samāʿ al-ṭabīʿī* (*al-Šifāʾ*), *in The Physics of the Healing*, livres 1 et 2, ed. et trad. J. McGinnis, Utah, Brigham Young University Press, 2009.

AVICENNE, *Épître sur les prophéties* (attribution à Avicenne contestée), ed. et trad. française par J.B. Brenet, Paris, Vrin, 2018.

AVICENNE, *Al-najāt fī l-ḥikma l-manṭiqiyya wa-l-ṭabīʿiyya wa-l-ilāhiyya*, Le Caire, Dār āfāq li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 2020 ; Trad. anglaise par A.Q. Ahmed, *in* Id., *Avicenna's deliverance : Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

AVICENNE, *La dialectique. Livre 1 du* Kitāb al-Ǧadal, trad. F. Mlih, Paris, Vrin 2023.

AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. S. DUNYĀ, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1961.

AL-ĠAZĀLĪ, *al-Tabru al-mabsūk fī naṣīḥat al-mulūk*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1988 ; Trad. anglaise (à partir des textes en persan et en arabe) par F.R.C. Bagley, *The Councel for Kings*, New York, Oxford University Press, 1964.

Al-Ġazālī, *Mīzān al-ʿaml*, ed. S. Duniā, Le Caire, Dār al-maʿarif bi-Miṣr, 1964.

Al-Ġazālī, *Al-munqidh min al-ḍalāl / Erreur et délivrance*. ed. et trad. F. Jabre, Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1969.

Al-Ġazālī, *al-Qisṭās al-mustaqīm*, ed. V. Chelhot, Beyrouth, Dār al-šarq, 1983. Trad. française par V. Chelhot, dans « *al-Qisṭās al-mustaqīm* et la connaissance rationnelle chez al-Ghazālī », dans *Bulletin d'études orientales*, 1955-1957 (15) p. 39-98.

Al-Ġazālī, *Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, 2 vol., ed. M.S. al-Ašqar, Beyrouth, Muʾassasat al-Risāla, 1997.

Al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, ed. et trad. M.E. Marmura, Provo, Brigham Young University Press, 2000.

Al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, ed. et trad. M. Hogga, Paris, Vrin, 2010 ; trad. anglaise par A.J. Sherman dans Id., *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam. Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafriqa*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Al-Fārābī, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, texte arabe avec trad. anglaise par R. Walzer, New York, Oxford University Press, 1985. Ed. et trad. française par A. Cherni dans Al-Fārābī *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, Al-Bouraq, Paris, 2011.

Al-Fārābī, *Falsafa Aristūṭālīs*, ed. M. Mahdi, Beyrouth, Dār maǧalla šiʿr, 1961.

Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdi, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1986.

Al-Fārābī, dans *Al-Mantiq ʿind al-Fārābī*, ed. M. Fakhry, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1987

Al-Fārābī, *Kitāb al-milla wa nuṣūṣ uḫrā*, ed. M. Mahdi, Dār al-Mašriq, 1991.

Al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1993. Trad. française par P. Vallat dans al- Fārābī, *Le livre du régime politique*, Paris, Les belles lettres, 2012.

Al-Fārābī, *Kitāb al-milla*, ed. et trad. S. Diebler dans : A. Benmakhlouf, S. Diebler et P. Koetschet, *Philosopher à Bagdad au x e* siècle, Paris, Seuil, 2007.

Al-Fārābī, *Sur la science politique*, dans J. Jabbour et C. Molino-Machetto, « Al-Fārābī. *Sur la science politique, la jurisprudence et la science théologique*. Présentation et traduction (Al-faṣl al-ḫāmis fī l-ʿilm al-madanī wa-ʿilm al-fiqh wa-ʿilm al-kalām) », *Théorèmes – penser le religieux* (en ligne), 24, 2026.

Faḫr al-Dīn al-Rāzī : *Lubāb al-išārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. A. Ḥaǧāzī al-Saqqā, Le Caire, Maktaba al-kulliyyāt al-azhariyya, 1986.

Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, ed. Ǧābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī, 6 vol., Beyrouth, Muʾasasat al-Risāla, 1992.

Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʾaḫḫirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn*, ed. Ḥ. Attay, 2 vol., Maktabat dār al-turāṯ, Le Caire, 1999 ; *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʾaḫḫirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn*, Le Caire, Al-maktaba al-azhariyya li-l-turāṯ, 2022.

Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Mantiq : al-mulaḫḫaṣ*, ed. A.F. Qarāmaliki et A. Aṣġarīnizhād, Teheran, Université Imām Ṣādiq, 2002.

FAḪR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Al-mabāḥiṯ al-mašriqiyya*, ed. M. ʿUṯmān, 2 vol., Le Caire, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, 2012.

FAḪR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Al-Manṭiq al-Kabīr*, ed. Alī Dūrūstūwī, 2 vol., Riyad, Dār Fāris li-Baʿṯ al-Turāṯ wa-Taʾṣīl al-fikr, 2022.

AL-ĞUWAYNĪ, *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. A.A. al-Dīb, Doha, Ğamiʿa Qaṭar, 1978.

AL-ĞUWAYNĪ, *Al-šāmil fī uṣūl al-dīn*, ed. R.M. Frank, Montreal / Teheran, McGill University / Teheran University, 1981.

IBN ḤAZM, *Risāla marātib al-ʿulūm*, dans *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī*, vol. 4, ed. I. ʿAbbās, Al-muʾassasa al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, Beyrouth, 1983.

IBN ḤAZM, *Ṭawq al-ḥamāma wa ẓill al-ġamāma fī l-ulfa wa-l-ālāf*, ed. A. al-Turkumānī, Gothenburg, Dār Ibn Ḥazm, 2013.

IBN ĞAMĀʿA, *Taḥrīr al-Aḥkām fī Tadbīr ahl al-Islām*, ed. F.A.M. Aḥmad, Maḥākim al-šarʿīya wa-l-shuʾūn al-dīniyya, Doha, 1985.

IBN QUTAYBA, *ʿUyūn al-Aḫbār*, ed. M.M. Saʿīd Abū Šiʿr, Beyrouth, al-Maktaba al-islāmī, 2008, 4 vol.

IBN TAYMIYYA, *Maǧmūʿa fatāwa Šaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, ed. A.R.B. Muḥammad B. Qāsim, Medina, King Fahd Complex for the printing of the Holy Quran, 2004, vol. 35.

IBN TAYMIYYA, *Ğuhd al-qarīḥa fī taǧrīd al-naṣīḥa*, abrégé de *Naṣīha ahl al-Imān fī al-Radd ʿalā al-Manṭiq al-Yūnān* par ḤĀFEẒ ĞALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, ed. M.R. al-Aḥmad, al-Maktaba al-ʿaṣriyya, Beyrouth, 2009. Trad. anglaise par W.B. Hallaq dans Id., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

IḪWĀN AL-ṢAFĀʾ, *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ wa-Ḫillān al-Wafāʾ*, Téhéran, Maktabat maktab al-iʿlām al-islāmī, 4 vol., 1985.

MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Lagrasse, Verdier, 2012.

MISKAWAYH, *Traité d'éthique* (*Tahḏīb al-aḫlāq wa taṭhīr al-aʿrāq*), trad. Arkoun, Paris, Vrin, 2010.

ABU BAKR AL-RĀZĪ, *Doutes sur Galien*, ed. et trad. français P. Koetschet, Berlin, De Gruyter, 2019.

AL-ŠĀṬIBĪ, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, ed. A.A. Darrāz, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003.

AL-TAFTĀZĀNĪ, *Ṣarḥ al-Imām al-Saʿad al-Taftāzānī ʿalā al-Šamsiyya fī al-mantiq li-l-imām al-Kātibī*, ed. J.A. Bassam Saleh, Dār al-nūr, Aman, 2011.

1.2.2 Histoire, géographie et miroirs des princes

AL-BAYḌĀQ, *Aḫbār al-mahdī Ibn Tūmart wa bidāya dawla al-muwaḥḥidīn*, Dār al-Manṣūr li-l-ṭabāʿa al-warāqa, Rabat 1971. Trad. française par L. Provençal, *Textes arabes relatifs à l'Occident musulman*, vol. 1, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, Librairie orientaliste, 1929.

AL-BĪRŪNĪ, *Al-āṯār al-bāqiyya*, Le Caire, Maktaba aṭ-ṭaqāfa al-dīniyya, 2008.

IBN AL-AZRAQ, *Badāʾiʿ al-silk fī ṭabāʾiʿ al-mulk*, ed. A.S. al-Naššār, 2 vol., Al-dār al-ʿarabiyya li-l-mawsūʿāt, Beyrouth, 2006.

IBN ABĪ ZARʿ, *Kitāb al-ānīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ākhbār mulūk al-maghrab wa-tārīkh madīnah Fās* (*Rawḍ al-Qirṭās*), Ṣuwar li-l-ṭibāʿa wa l-warāqa, Rabat, 1972.

IBN AL-ḤAṬĪB, al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa, ed. M.A.A. ʿInān, Le Caire, Maktaba al-Ḫaniǧī, 1975.

IBN MARYAM, *Al-bustān fī ḏikr al-ʿulamāʾ bi-Tlamsān*, ed. M. Ibn Abī Šanab, Alger, Maṭbaʿ al-ṯuʿālibiyya, 1908.

IBN AL-MUQAFFAʿ, *Kalīla wa Dimna*, ed. ʿA.W. ʿAẓẓām, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1981. Trad. française par A. Miquel dans *Le livre de Kalila et Dimna*, Paris, Orients & Klincksieck, 2022 [2012].

IBN RUḌWĀN, *al-Šuhub al-Lāmiʿa fī l-siyāsa al-nāfiʿa*, ed. A.S. al-Naššār, Casablanca, Dār al-ṭaqāfa, 1984.

IBN TAĠRĪ BIRDĪ, *Al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, dār al-kutub al-miṣriyya, 1938.

IBN AL-WARDĪ, *Tarīḫ Ibn al-Wardī*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1996.

AL-IDRĪSĪ, *Kitāb Nuzhat al-muštāq fī-ḫtirāq al-āfāq*, Le Caire, Maktaba al-ṭaqāfa al-dīniyya, 2002. Trad. française par Jaubert revue par A. Nef dans Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, Paris, GF, 1999.

AL-IĞĪ, *Tuḥfat al-faqīr ilā ṣāḥib al-sarīr*, trad. anglaise par F. Rosenthal dans *A History of Muslim Historiography*, p. 245-261.

AL- KĀFIYAĞĪ, *Al-muḫtaṣar fī ʿilm al-tārīḫ*, ed. M.K. al-Dīn ʿIzz al-Dīn, Markaz taḥqīqāt kumbiūtūrī ʿulūm al-islām, Beyrouth, 1990.

AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-andalus al-ratīb*, ed. I. ʿAbbās, vol. 5, Beyrouth, Dar Sadr, 1968.

AL-MAQDISĪ, *Kitāb al-badʾ wa-l-tārīḫ*, 6 vol., Le Caire, Maktaba al-ṭaqāfa al-diniyya.

AL-MAQRĪZĪ, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, ed. K.I. al-Manṣūr, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1998

AL-MAQRĪZĪ, *al-Nizāʿ wa-l-taḫāṣum fīmā bayna banī Umayya wa-banī Hāshim*, ed. Ḥ. Muʾnis, Cairo, Pas de date, Dār al-Maʿārif. Trad. anglaise par C.E. Bosworth, *al-Maqrīzī*'s *"Book of Contention and Strife Concerning the Relations Between the Banū Umayya and the Banū Hāshim"*, Manchester, University of Manchester, 1980.

AL-MASʿŪDĪ (MAÇOUDI), *Les prairies d'or* (ed. et trad. française par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille), Paris, Imprimerie impériale, 1861.

AL-MASʿŪDĪ, *Al-Tanbīh wa al-išrāf*, ed. A.A. Ismāʿīl Ṣāwī, Le Caire, Maktabat al-šarq, 1938.

MISKAWAYH, *Taǧārib al-Umam*, ed. A. al-Qāsim Imāmī, 8 vol., Téhéran, Dār Surūš, 1960.

IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī al-tārīḫ*, ed. U.A.S. Tadmurī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 2012.

IBN KAṮĪR, *al-Bidāya wa al-nihāya*, ed. A. Shīrī, Dār Iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, Mont Liban, 1988.

Ibn al-qaṭṭān al-Marākišī, *Naẓm al-ǧumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān*, ed. M.A. Makkī, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-islāmī, 2009.

al-Māwardī, *Al-aḥkām al-sulṭāniyya wa l-wilāyāt al-dīniyya*, ed. A. Mubārak al-Baġdādī, Maktabat dār Ibn Qutayba, Koweit, 1989. Trad. française par E. Fagnan dans al-Māwardī, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1915.

al-Māwardī, *Taḥṣīl al-naẓar wa ta'grabiyya*, 1981 ; trad. française par M. Abbès dans al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Paris, Les belles lettres, 2015.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *The Nasirean Ethics* (trad. du persan G.M. Wickens), London, George Allen, 1964.

al-Saḫāwī, *al-I'lān bi l-tawbīḫ li-man ḏamma ahl al-tawrīḫ*, ed. Ṣ. A. al-'Alī, Mu'assassa al-risāla, Beyrouth, 1986 ; trad. anglaise par F. Rosenthal dans *A History of Muslim Historiography*, p. 263-529

al-Saḫāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, Dār al-Ǧīl, Beyrouth, 1992.

Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. M.A.F. Ibrāhīm, Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1960-1977, 11 vols. Trad. anglaise, *The History of al-Ṭabarī, From the Creation to the Flow*, New York, Sunny Press, 1989.

Al-Ṭabarī, *Histoire des prophètes et des rois*, trad. du persan par H. Zotenberg, Arles, Actes Sud, 1984.

Ibn al-Ṭiqṭaqā (Ibn al-Ṭabāṭabā), *Al-Faḫrī fī l-ādāb al-sulṭāniyya wa l-duwal al-islāmiyya*, éd. H. Derenbourg, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895, trad. française Émile Amar, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1910.

Al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, ed. M.F. Abū Bakr, 2 vol., Al-dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, Le Caire, 2022.

Al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-Ḥawādiṯ wa-l-bida'* (*El libro de las Novedades y las innovaciones*), Trad. espagnole par M. Fierro, Madrid, csic – aeci, 1993.

Pseudo-Aristote, *Kitāb al-siyāsa fī tadbīr al-riyāsa* (*Sirr al-asrār*), dans *al-Uṣūl al-yūnāniyya li-l-naẓariyyāt al-siyāsiyya fī l-islām*, ed. A. Badawī, vol. 1, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1954, p. 65-174.

Rāṣid al-Dīn Faḍl Allah al-Hamḏānī, *Ǧāmi' al-tawārīḫ. Tārīḫ al-muġūl. Al-Ilḫāniyyūn, tārīḫ hūlākū ma'a muqaddima Rašīd al-Dīn*, trad. en arabe M. Ṣ. Naš'at, ed. M.M. Hindāwā et F.A. al-Ṣiyyād, Wizāra al-ṯaqāfa wa al-iršād al-qawmī al-iqlīm al-ǧanūbī al-idāra al-'āmma li-l-ṯaqāfa, vol. 2, Le Caire, pas de date.

Al-Ya'qūbī, *Mušākalat al-Nās li-Zamānihim wa-mā Yaġlibu 'alayhim fī kull 'Aṣr*, ed. A.R. b. 'Abd Allah al-Šaqīr, Jadawel, Beirut, 2019.

1.3 Sources primaires et secondaires en poésie et littérature

Le chant d'al-Andalus. Une anthologie de la poésie arabe d'Espagne, traduction de H.H. Vuong et P. Mégarbané, Arles, Actes Sud, 2011.

Les suspendues (*al-Muʿallaqāt*), trad. H. Toelle, Paris, GF, 2009.

ABUTQAYEQ G., « Nature as a Motif in Arabic Andalusian Poetry and English Romanticism », *Journal of Critical Studies in Language and Literature*, N°1, 2020, p. 52-61.

BOCACCE, *Le Décaméron : contes choisis*, traduction Le Maçon (1545), rajeunie par François Franzoni, Gallica (bibliothèque numérique), 1913.

BÜRGEL J.C., « 'Die Beste Dichtung Ist Die Lügenreichste'. Wesen und Bedeutung Eines Literarischen Streites des Arabischen Mittelalters im Lichte Komparatistischer Betrachtung », *Oriens*, 1971

BEN MANSOUR M., *Le poète et le prince : couleurs de l'éloge et du blâme à l'époque abbasside* (*750-965*), Paris, Geuthner, 2021.

DEL MORAL C., « Jardines y fuentes en al-Andalus a través de la poesía », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam, 580, 2009, p. 223-249.

FOULON B., « Thèmes bédouins dans la poésie descriptive andalouse », dans *Arabica*, 56(2), 2009, p. 147-169.

GOULD R., « The Poetics from Athens to al-Andalus : Ibn Rushd's Grounds for Comparison », *Modern Philology*, 112, 14, University of Chicago Press, p. 1-24.

HARB L., *Aesthetic Experience in Classical Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

HARB L., « Mimesis and Mythos in Aristotelian Arabic Poetics », *Comparative Literature*, 76 (1), 2024, p. 1-19.

KHADRA JAYYUSI S., « Nature poetry in al-Andalus and the rise of Ibn Khafaja », *in* S. Khadra Jayyusi (ed.), *The legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992 p. 367-397.

LAOUST H., « La vie et la philosophie d'Abu l-ʿalāʾ al-Maʿarrī », *Bulletin d'études orientales*, 10, 1943-1944, p. 119-157.

AL-MAʿARRĪ, *Rets d'éternité*, trad. Adonis et A. Wade Minkowski, Paris, Fayard, 1988.

AL-MAʿARRĪ, *Les impératifs, poèmes de l'ascèse*, trad. H.H. Vuong et P. Mégarbané, Arles, Actes Sud, 2009.

AL-MUTANNABĪ, trad. P. Mégarbané et H.H. Vuong dans *Le livre des sabres*, Arles, Actes Sud, 2012.

AL-QARṬĀJANNĪ, *Minhāǧ al-Bulaġāʾ wa-Sirāǧ al-Udabāʾ*, ed. M.H. Ibn al-Ḫawǧa, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1981.

SELLS M.A., *Desert tracings. Six classic Arabian Odes*, Middletown, Wesleyan University Press, 1989.

STETKEVYCH J., *The Zephyrs of Najd. The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

SZOMBATHY Z., *Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature*, Exeter, Short Run Press, 2013

1.4 Autres sources primaires (antiques, médiévales et modernes)

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 1993.

ARISTOTE, *De la génération et la corruption*, ed. et trad. M. Rashed, Paris, Les belles lettres, 2005.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, tr. J. Voilquin, Paris, GF, 1965.

ARISTOTE, *Métaphysique*, tr. M.-P. Duminil ET A. Jaulin, dans Aristote, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2022, p. 1735-1970.

ARISTOTE, *Le mouvement des animaux*, trad. P.-M. Morel, dans Aristote, *Œuvres complètes*, op. cit.

ARISTOTE, *Physique*, Paris, Vrin, trad. A. Stevens, 1999.

ARISTOTE, *Premiers analytiques*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1992.

ARISTOTE, *Topiques*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974.

BASILE DE CÉSARÉE, GRÉGOIRE DE NYSSE, JEAN CHRYSOSTOME, *Dieu et le mal*, Paris, Migne, 1997.

DIDEROT, *Éloge de Richardson*, *Œuvres choisies*, Paris, Garnier, sans date.

ESCHYLE, *Agamemnon*, Trad. Leconte de Lisle, texte disponible en ligne sur theâtre-classique.fr.

GALIEN, *Sur les facultés des aliments*, ed. et trad. J. Wilkins, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

HIPPOCRATE, *De la nature de l'homme*, trad. Littré, texte en ligne sur remacle.org.

MACHIAVEL, *Le prince*, Paris, GF, 1992.

PINDARE, *Les Pythiques*, Traduction J. Aloys Perrault-Maynand, quatrième pythique, texte disponible en ligne sur remacle.org.

PLATON, *Phèdre*, tr. E. Chambry, Paris, GF, 1964.

PLATON, *Phédon*, tr. M. Dixaut, Paris, GF, 1991.

PLATON, *Ménon*, tr. M. Canto-Sperber, Paris, GF, 1993.

PLATON, *Les Lois*, *Livres I à VI*, Paris, GF, 2006.

PLATON, La *République*, trad. G. Leroux, Paris, GF, 2016.

PLATON, *Timée*, tr. L. Brisson, Paris, GF, 2017.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. Voilquin, vol. 2, Paris, GF, 1966.

VARRON, *De l'agriculture*, livre III, chap. 1, dans *Les agronomes latins. Caton, Varron, Columelle, Palladius*, publié sous la direction de M. Nisard, Paris, Librairie Firmin Didot, 1864.

XÉNOPHON, *L'économique*, trad. E. Talbot, disponible en ligne sur Remacle.org.

2 Littérature secondaire

2.1 Sur Ibn Khaldûn

Mahraǧān Ibn Ḫaldūn (collectif), Actes du colloque au Caire, Al-markaz al-qawmī li-l-buḥūṯ al-iǧtimā ʿiyya, Le Caire, 1962.

Abdul karmi, Abdul Halim, « Ibn Khaldūn and Confucius : A Preliminary Comparative Analysis Between *ʿAṣabiyya* and *Wu Lun* », *al-Shajarah*, 11 (1), 2020, p. 1-26.

al-Marzūqī A.Y., *Iṣlāḥ al-ʿaql fī l-falsafa al-ʿarabiyya : Min wāqiʿiyyat Arisṭū wa-Aflāṭūn ilā ismiyyat Ibn Taymiyya wa-Ibn Ḫaldūn*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 1994.

Ahmad Z., *The Epistemology of Ibn Khaldûn*, London, Routledge, 2003.

Abdesselem A., *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, Paris, p.u.f., 1983.

Abbès M., « La guerre chez Ibn Ḫaldūn, lecture du chapitre 35 du livre iii de la *Muqaddima* », *Annales islamologiques*, 43, 2009, p. 87-106

Achcar G., « La sociologie du pouvoir chez Ibn Khaldûn, une lecture webérienne », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1999, Vol. 107, p. 369-388.

Alatas S.F., *Applying Ibn Khaldûn. The recovery of a lost tradition in sociology*, New York, Routledge, 2014.

ʿĀmil M., *Fī ʿamaliyyat al-fikr al-Ḫaldūnī*, Beyrouth, Dār al-Fārābī, 1985.

al-Azmeh A., *Ibn Khaldun in a Modern Scholarship : A Study in Orientalism*, London, Third world Center for Research and Publishing, 1981.

al-Azmeh A., *Ibn Khaldûn, An Essay in Reinterpretation*, London, Frank Cass & Co, 1982.

Badawī A., *Muʾallafāt Ibn Ḫaldūn*, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1962.

Bagatin M., « La variation linguistique selon Ibn Ḫaldūn », *Romanica-Arabica*, xix, 2019, p. 207-222.

Becker H.P. et Barnes H.E., *Social Thought from Lore to Science*, New York, Dover Publications, 1961 [1938], p. 266-279 (sur Ibn Khaldûn).

Ben-Ari S., « Language, Civilisation and Globalisation in the 14th Century : Historical, Periodicity and the Evolution of Language at Ibn Khaldūn », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, 62 (2), 2009, p. 219-230.

Benkheira M.-H., « Diététique et civilisation chez Ibn Khaldoun », *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, 55, 2006, p. 82-87.

Benmakhlouf A. (dir.), *Ibn Khaldûn – M. Foucault. L'exemple, le cas, le modèle*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 2010.

Berghout A. et Berghout Z., « The Pattern of Cycle of Civilisation : Ressemblance Between Ibn Khaldūn and Malek Bennabi's View », *Journal of Islam in Asia*, 12 (1), 2015, p. 228-245.

Berque J., « La connaissance au temps d'Ibn Khaldoun », Paris, Anthropos, 1967, p. 35-70.

Bohas G., « Ibn Khaldoun et la situation linguistique du monde arabe à son époque : description et explication », *Al-tarbiyya wa-l-takwīn*, 2, 2007, p. 9-23.

Bombaci A., « La dottrina storiografica di Ibn Ḫaldūn », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia et Filosofia*, 15, 1946, p. 159-185.

Bozarslan H., *Le luxe et la violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, cnrs, 2014.

Broadbridge A.F., « Royal Authority, Justice, and Order in Society : The Influence of Ibn Khaldūn on the Writings of al-Maqrīzī and Ibn Taghrībirdī », *Mamlūk Studies Review*, 7 (2), 2003, p. 231-245.

Brett M., *Ibn Khaldûn and the Medieval Maghreb*, London, Routledge, 2010.

Brett M., « The Way of the Nomad », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58, 1995, p. 251-269 ; reproduit dans *Ibn Khaldûn and the Medieval Maghreb* (article x).

Brett M., « Ibn Khaldūn and the Dynastic Approach to Local History : The Case of Biskra », *Al-Qantara : Revista de Estudios Arabes*, 12, 1991, p. 157-179, reproduit dans Id., *Ibn Khaldun and the Medieval Maghreb*, op. cit., art. xv.

Çaksu A., « Ibn Khaldûn and Philosophy : Causality in History », *Journal of Historical Sociology*, 30, 2017, p. 27-42.

Çaksu A., « Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History », *Asian Journal of Social Science*, 35 (1), 2007, p. 47-83.

Calasso G., « Penser le changement : Ibn Khaldûn et ses contemporains. Analyse historique et mentalités », *al-Qantara*, 32 (1), 2011, p. 109-128.

Capezzone L., « The City and the Law. Aspects of Ibn Khaldūn's Critique of the Philosophers », *Philological encounters*, 5, 2020, p. 4-24.

Chaumont É., « L'Ego-histoire d'Ibn Khaldûn, historien et soufi », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140 (3), 1996, p. 1041-1057.

Chaumont É., « Notes et remarques autour d'un texte de la « Muqaddima », *Studia Islamica*, 64, 1986, p. 151-157.

Cheddadi A., *Ibn Khaldûn, l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006.

Cheddadi A., « La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ? », *Esprit*, 352 (2), 2009, p. 82-95.

J.F.A. et Clément F., « Ibn Khaldûn, théoricien de l'inconscient », *L'homme et la société*, 31-32, 1974, p. 161-183.

Dale S.F., *Ibn Khaldûn and the science of Man*, London, Harvard University Press, 2015.

Dale S.F., « Ibn Khaldûn : The Last Greek and the First Annalist Historian », *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, p. 431-451.

Dayeh I. et Messling M. (dir.), *Early Modern 'New Sciences' : Inquiries into Ibn Khaldûn and Giambattista Vico*, Leiden, Brill, 2020.

de La Grandville O., « From Ibn Khaldûn to Adam Smith, and a proof of Smith's

conjecture », *in* Id., *Economic Growth. A Unified Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 332-348.

Demircioglu A., « A Comparison of the View of Ibn Khaldûn and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life », *Anthropology*, 2014, p. 1-9.

Dhaouadi M., « The forgotten concept of Human Nature in Khaldunian studies », *Asian Journal of Social Science*, 36, 2008, p. 571-589.

Dhuwayb H., « Ibn Ḫaldūn wa ṣilatuh bi-ʿilm uṣūl al-fih », *Yatafakkarūn* (revue en ligne de la fondation *Muʾminūn bilā ḥudūd*), consulté le 12 juin 2024.

Dover C., « The Racial Philosophy of Ibn Khaldûn », *Phylon*, 13, 1952, p. 107-119.

Duran B., « A Comparative Study: Ibn Khaldun's Asabiyah and Habermas' Life-World », *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 6 (2), 2021, p. 129-143.

Elsaadani A., « Concepts Linguistiques dans la Moqaddimat d'Ibn Khaldoun à la lumière de la linguistique moderne (Étude Linguistique) », *Revue de la Faculté de Pédagogie de Mansourah*, 59 (2), 2005, p. 3-26.

Evastiev S., « Ibn Khaldūn on the Correlation 'Spiritual Authority – Secular Power' in the Theory and Historical Practice of Medieval Islam », *Al-Masāq*, 11, 1999, p. 121-136.

Fajar Pramono M., Sofian Hidayat M., Sahidin A., « Ibn Khaldun's Perspective on the Social Contract (*Baiʿat*) and its Implementation in the State System », *Journal Ushuluddin*, 31 (1), 2023, p. 85-99.

Fischel W., *Ibn Khaldūn in Egypt : His public functions and his historical research, 1382-1406; a study in Islamic historiography*, Berkeley, University of California Press, 1967.

Fromherz A.J., *Ibn Khaldûn, Life and Times*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.

Fromherz A.J., « Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and their Milieu : A Community of Letters in the Fourteenth-Century Mediterranean », *Medieval Encounters*, 20, 2014, p. 288-305.

Garrush H., « La modélisation de la prise de pouvoir selon Ibn Khaldoun. Étude du coup d'état en deux temps de Qadhafi », *French Journal for Media Research*, 7, 2017.

Gates W.E., « The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture », *Journal of the History of Ideas*, 28 (3), 1967, p. 415-422.

Gellner E., « From Ibn Khaldûn to Karl Marx », *The Political Quaterly*, 32 (4), 1961, p. 385-392.

Ghouirgate M., *Ibn Khaldûn. Itinéraire d'un penseur maghrébin*, Paris, cnrs, 2024.

Gibb H.A.R. « The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 7 (1), 1933, p. 23-31.

Goodman L.E., « Ibn Khaldûn and Thucydides », *Journal of the American Society*, 1972, 92 (2), p. 250-270.

Hamès C., « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldûn », *L'Homme*, 1987, 27 (102), p. 99-118.

Ḥamīd al-Sabī'ī S.B., « Ibn Ḫaldūn wa laysa Tšūmskī : al-mu'assis al-ḥaqīqī li-naẓariyya al-malaka al-lisāniyya » (le tire est en arabe mais l'article est en anglais), *Maǧalla Ǧāmi'a Umm al-Qurā*, 10, 1990, p. 1-39.

Hopkins N.S., « Engels and Ibn Khaldûn », *Alif : Journal of Comparative Poetics*, 10, 1990, p. 9-18.

Hopley R., « Plague, Demographic Upheaval and Civilisational Decline : Ibn Khaldūn and Muḥammad al-Shaqūrī on the Black Death », *North Africa and Islamic Spain*, Landscapes, 17 (2), 2016, p. 171-184.

Horrut C., *Ibn Khaldûn, un islam des Lumières ?*, Bruxelles, Complexe, 2006.

Hussein T., *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, Pedone, 1917.

Irwin R., *Ibn Khaldûn an Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2018.

Ito T., « Writing The Biography of Ibn Khaldūn », *in* M. Fierro et M. Penelas, *The Maghrib in Mashriq : Knowledge, Travel and Identity*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 513-536.

Al-Jabri M.A., *Fikr Ibn Khaldūn : al-ʿaṣabīyya wa l-dawla* : *maʿālim naẓarīyya ḫaldūnīyya fī l-tārīḫ al-Islāmī*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīyya, 1994.

Johnson A., « Ibn Khaldun's Views on Race : Influences by Early Life/Childhood, Climate, Geography, and Geographic Segmentation », *The Macksey Journal*, 3 (95), 2022.

Korkut Ş., « Ibn Khaldûn's critique of *al-Siyāsa al-Madaniyyah* », *Asian Journal of Science*, 36, 2008, p. 547-570.

Labica G., *Politique et religion chez Ibn Khaldoun. Essai sur l'idéologie musulmane*, Alger, SNED, 1965.

Lacoste Y., *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, La découverte, 1998 [1966].

Larcher P., « Aspects linguistiques de la pensée d'Ibn Khaldūn », dans H. Touati, *Ibn Khaldūn et les sciences humaines*, op. cit., p. 57-80.

Laroui A., *Ibn Ḫaldūn wa Mākiāfīl*, London, Dār Al-Sāqī, 1990.

Leder S., « The Arabs of Ibn Khaldûn », *Al-Abhath, Journal of the Faculty of Arts and Sciences*, 57, 2009, p. 47-64.

Lelli, G., *Knowledge and Beauty in Classical Islam. An Aesthetic Reading of the Muqaddima by Ibn Khaldûn*, London, Routledge, 2021.

Mahdi M., *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.

Mahmassani S., *Les idées économiques d'Ibn Khaldûn*, Lyon, Bosc Frères, 1932.

Martinez-Gros G., *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Paris, Actes Sud, 2006.

Martinez-Gros G., « Ibn Khaldûn et la rationalité de l'histoire », dans B. Halff, F. Sanagustin, M. Sironval, J. Sublet (dir.), *L'Orient au cœur : en l'honneur d'André Miquel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 263-272.

MESSAOUDI A., « Entre érudition et colonisation, de Slane éditeur et traducteur d'Ibn Khaldoun (1840-1868) » dans H. Touati (dir.), *Actes du colloque Ibn Khaldoun et sa réception*, Alger, 2006.

MEULEMAN J.H., « Causality in Ibn K̄haldūn's *Muqaddimah* », *Studia Islamica*, 74, 1991, p. 105-142.

MOAD E.O., « Ibn Khaldûn and occasionalism », *in* N. Muhtaroglu (ed.), *Occasionalism Revisited*, Abu Dhabi, Kalam Research Media, p. 61-82, 2017.

MOLINO-MACHETTO C., « Anthropologie du pouvoir et généalogie de l'État. Deleuze et Guattari, lecteurs d'Ibn Khaldûn et de Clastres », *Dialogue*, 2021, 60 (3), p. 557-577.

MOLINO-MACHETTO C., « Gouverner les hommes : généalogie de la violence chez Ibn Khaldûn », *Astérion*, 26, 2022.

MOLINO-MACHETTO C., « Ibn Khaldûn et la Grande peste : la matrice d'une nouvelle ère », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 38, 2023.

MOLINO-MACHETTO C., « Ibn Khaldûn et la matérialité du monde. Théologie islamique et matérialisme méthodologique » dans G. Coissard (dir.), *Histoires matérialistes du matérialisme. Généalogie et usage d'une catégorie*, Paris, Classique Garnier, p. 35-53, 2025.

MOLINO-MACHETTO C., « Bridging Ashʿarite Philosophy and Historiography : Ibn Khaldûn's Epistemological Synthesis », *Intellectual History of the Islamicate World*, 2025.

MORRIS, J.W., « An Arab Machiavelli ? Rhetoric, Philosophy, and Politics in Ibn Khaldûn's Critique of Sufism », *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 2009, p. 242-291.

NASSIF N., *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, Paris, P.U.F., 1967.

NASSIF N., « al-Abilī : le maître d'Ibn Khaldûn », *Studia* Islamica, 20, 1964, p. 103-114.

ÖNDER M. et ULASAN F., « Ibn Khaldûn's Cyclical Theory the Rise and Fall of Sovereign Powers : The Case of Ottoman Empire », *Adam Akademi*, 8 (2), p. 231-266.

OSMAN G., « The Historian on Language : Ibn Khaldun and the Communicative Learning Approach », *MESA Bulletin*, 37 (1), 2003, p. 50-57.

PIQUÉ N., « Théorie de la catastrophe et événement chez Ibn Khaldûn », dans A. Benmakhlouf (dir.), *Ibn Khaldûn – M. Foucault*, op. cit., p. 81-100.

POMIAN K., *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006.

PRIBADI M., « Ibn Khaldūn's Social Thought on Bedouin and Ḥaḍar », *Al-Jāmiʿah : Journal of Islamic Studies*, 52 (2), p. 417-433.

AL-RAḤMŪNĪ M., « Fī l-ʿalāqa bayna mafhūm al-jāhiliyya al-qurʾānī wa mafhūm al-badāwa al-ḫaldūnī », *Iḍāfāt, al-maǧalla l-ʿarabiyya li-ʿilm al-iǧtimāʿ*, 3/4, 2008

RUBIO L., *Ibn Jaldun, Su pensamiento fundamental, su originalidad, su teoria de la causalidad y su formacion intelectual*, Real Monasterio del Escorial, 1959.

SAIDEN M., « The refutation of Astrology in Ibn Khaldūn's Muqaddima », *Philosophy East and West*, 2019, 69 (3), p. 721-736.

SIMON R., *Ibn Khaldûn : History as science and the Patrimonial Empire* (traduit du hongrois par K. Pogatsa), Budapest, Akademia Kiado, 2002.

TABATABAI J., *Ibn Khaldun and the Social Sciences. Discourse on the Condition of Impossibility*, tr. P. Grant, Cambridge, Polity Press, 2025.

TAHIR Z. et NORI A.J., « Unveiling Historical Trajectory and Civilisational Evolution : A Comparative Examination Through the Lenses of Ibn Khaldun and Oswald Spengler », *Journal of Religion and Civilisational Studies*, 6 (2), 2023, p. 184-212

TALBI M., « Ibn Ḥaldūn et le sens de l'histoire », *Studia Islamica*, 26, 1967, p. 73-148.

TOUATI H. (dir.), *Ibn Khaldûn et les sciences humaines*, Paris, Cerf, 2024.

SALAMA M.R., *Islam, Orientalism and Intellectual History. Modernity and the Politics of exclusion since Ibn Khaldun*, London, I.B. Tauris, 2011.

WARDI A., *Manṭiq Ibn Ḫaldūn*, London, Kūfān, 1994.

WOLFSON H.A., « Ibn Khaldun on Attributes and Predestination », *Speculum*, 34 (4), 1959, p. 585-597.

ZUBAIR H., « Labor as a Source of Value and Capital Formation : Ibn Khaldun, Ricardo and Marx – A Comparison », *Journal of King Abdulaziz University : Islamic Economics*, 20 (2), 2007, p. 39-50.

2.2 Sur l'historiographie médiévale

AL-AZMEH A., « Histoire et narration dans l'historiographie arabe », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 41 (2), 1986, p. 411-431.

AL-AZMEH A., *Al-kitāba al-tārīḫiyya wa-l-maʿrifa. Muqaddima fī uṣūl ṣināʿat al-tārīḫ al-ʿarabī*, Beyrouth, Dār al-ṭalīʿa li-l-ṭibāʿa wa l-našr, 1990.

AL-AZMEH A., *The Times of History : Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest, Central European University Press, 2007.

BOAZ S., *Poetics of Islamic Historiography. Deconstructing Ṭabarī's History*, Leiden, Brill, 2004.

CHEDDADI A., *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au VIIIe siècle*, Arles, Actes sud, 2004.

DONNER F.M., *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, The Darwin Press, 1998.

GILLIOT C., « Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 21, 1993, p. 277-289.

HIRSCHLER K., *Medieval Arabic Historiography*, New York, Routledge, 2006.

JAMALUDIN N., KAMARUZAMAN A.F., MOHD F., AHMAD F., « Ibn al-Athir's Philosophy of History in al-Kamil fi al-Tarikh », *Asian Social Science*, 11 (23), 2015, p. 28-34

KEANY H.N., *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, New York, Routledge, 2013.

KHALIDI T., *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

KHALIDI T., « The Idea of Progress in Classical Islam », *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (4), 1981, p. 277-289.

KHALIDI T., *Islamic Historiography. The histories of Masʿūdī*, New York, State University of New York Press, 1975.

KHALIDI T., « Muʿtazilite Historiography : Maqdisī's Kitāb al-Badʾ wa l-Tārīḫ », *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1), 1976, p. 1-12.

LAOUST H., « Ibn Kaṯīr historien », *Arabica*, 2 (1), 1955, p. 42-88.

LAROUI A., *Islam et histoire*, Paris, GF, 1999.

LEDER S., « The Literary Use of the *Khabar* », *in* A. Cameron, L.I. Conrad (eds.), *The Byzantine and early Islamic East*, I, *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, The Darwin Press, 1992, p. 277-316.

MARTINEZ-GROS G., « La division du monde selon Idrīsī », dans M. Balard, A. Ducellier (dir.), *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la méditerranée* médiévale, Paris, éditions de la Sorbonne, 1988, p. 315-334.

MARTINEZ-GROS G., et MICHEAU F., TOUATI H., *Chroniques Médiévales : Temps, Narration, Usages*, *Studia Islamica*, 104-105, 2007.

MICHEAU F., « Le *Kitāb al-kāmil fī l-tārīḫ* d'Ibn al-Athīr », *Studia Islamica*, 104-105, 2007, p. 88-101.

PETERSON, E.L., *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition : Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*, tr. P. LAMPE CHRISTENSEN, Scandinavian University Books, Copenhagen, 1964.

REYNOLDS D.F., *Interpreting the self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley, University of California Press, 2001.

ROBINSON C.F., *Islamic Historiography*, New York, Cambridge University Press, 2003.

ROSENTHAL F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968.

SHATZMILLER M., *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, Brill, 1982.

SPIEGEL G.M., « Political Utility in Medieval Historiography : A Sketch », *History and Theory*, 14 (3), 1975, p. 314-325.

2.3 Sur l'histoire arabe et islamique médiévale

AKASOY A., « Islamic Attitudes to Disasters in the Middle Ages : A Comparison of Earthquakes and Plagues », *The Medieval History Journal*, 10 (1-2), 2007, p. 387-410.

AKHTAR A.H., « The political controversy over Graeco-Arabic philosophy and Sufism in Nasrid government : The case of Ibn al-Khatib in Al-Andalus », *International Journal of Middle East Studies*, 47 (2), 2015, p. 323-342.

ALEXANDER D., « Swords and Sabers during Early Islamic Period », *Gladius*, XXI, 2001, p. 193-220.

ALLOUSH N., OBER W.B., « The plague at Granada, 1348-1349 : Ibn al-Khatib and ideas of contagion », *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 58 (4), 1982, p. 418-424.

AMIR-MOEZZI M.A., « Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI) », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 91-94, 2000, p. 53-72.

AMRI N., *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question, XIVè–XVè siècle*, Paris, Cerf, 2019.

ANTHONY, S., « Prophetic Dominion, Umayyad Kingship : Varieties of Mulk in the Early Islamic Period », *in* A. Marsham (ed.), *The Umayyad World*, London, Routledge, 2021, p. 39-64.

AL-AZMEH A., *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critic of approaches to Arabic Sources*, Berlin, Gerlach Press, 2014.

ASAD T., « The Idea of an Anthropology of Islam », *Qui parle*, 17 (2), 2009, p. 1-30.

BALDA-TILLIER M., « Entre ciel et terre : la montagne dans l'imaginaire littéraire arabe médiéval », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, p. 33-48.

BALDA-TILLIER M., « Le Bédouin face au citadin dans la *Riḥla* d'Ibn Ǧubayr : portrait d'une civilisation urbaine », *Bulletin d'études orientales*, 55, 2003, p. 15.

BAUER T., « Vertraute Fremde. Das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts », *in* S. Leder, B. Streck (eds.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2005, p. 377-400.

BAUER T., *Pourquoi il n'y a pas eu de Moyen Âge islamique. Le double héritage de l'Antiquité et de l'Orient*, Paris, Fenêtres, 2023.

BENHIMA Y., « Épidémies et mouvements de populations au Maroc (XIVe–XVIe siècle) », *in* S. Cavaciocchi (dir.), *XLI settimana di studi Fondazione Datini : Le interazioni fra economia e ambiente biologico nell'Europa preindustriale*, Firenze University Press, 2010, p. 279-285.

BENNISON A.K., *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

BERQUE J., *L'intérieur du Maghreb : XV^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Gallimard, 1978.

BONTE P., CONTE E., HAMÈS C., OULD CHEIKH A.W., *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1991.

BONTE P., *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*, Paris, Karthala, 2008.

BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (*v. 72-193/692-809*), Leiden, Brill, 2011.

Botte R., *Esclavages et abolitions en terres d'islam*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2010.

Brett M., « Le Mahdi dans le Maghreb médiéval », dans Mercedes Garcia-Arenal (dir.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 2000, p. 93-106.

Brett M., « Ifrīqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D. », *Journal of African History*, 10, 1969, p. 347-364, reproduit dans *Ibn Khaldûn and the Medieval Maghreb*, article II.

Calero Secall I., « El proceso de Ibn Al-Jatib », *Al-Qantara*, 31 (1), 2001, p. 421-461.

Brunschvig R., *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides, des origines à la fin du XV^e siècle*, 2 vol., Paris, Maisonneuve, 1940.

Buresi P., Ghouirgate M., *Histoire du Maghreb médiéval XI^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013.

Buresi P., « Violence and Warfare in Medieval Western Islam », *History and Anthropology*, 2022, p. 1-22.

Buresi P., *Géo-histoire de l'islam*, Paris, Belin, 2018 [2005].

Capel C., « Sijilmassa et le Tafilalt (VIII^e-XIV^e siècle) : éclairages sur l'histoire environnementale, économique et urbaine d'une ville médiévale des marges sahariennes », *Afrique : Archéologie & Arts*, 12, 2016, p. 95-96.

Capel C., « L'or africain et le paradoxe de Sijilmassa (Maroc – viiie-xive siècles) », dans N. Minvielle Larousse, M.-C. Bailly-Maitre et G. Bianchi (dir.), *Les métaux précieux en Méditerranée médiévale*, Presses universitaires de Provence, 2019, p. 243-260.

Cahen C., *Les peuples musulmans dans l'islam médiéval*, Damas, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 1977.

Chabbi J., *On a perdu Adam – La création dans le Coran*, Paris, Seuil, 2019.

Chabbi J., *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*, Paris, Seuil, 2016.

Chabbi J., *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Biblis, 2013 [1997].

Congourdeau M.-H., Melhaoui M., « La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman », *Revue des études byzantines*, 59, 2001, p. 95-124.

Conrad L.I., « *Ṭāʿūn* and *Wabā'* : Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25 (3), 1982, p. 268-307.

Cook D., *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, The Darwin Press, 2002.

Cornell V.J., « Faqīh Versus Faqīr in Marinid Morocco : Epistemological Dimensions of a Polemic », *in* F. de Jong et B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 207-224.

Curry J., « Scholars, Sufis, and Disease : Can Muslim religious works offer us novel insights on plagues and epidemics among the Medieval and Early Modern Ottomans ? », *in* Nükhet Varlik (ed.), *Plague and Contagion in the Islamic World*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2017, p. 27-56.

CRESSIER P., SENAC P., *Histoire du* Maghreb, *VII^e-XI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2012.

DAKHLIA J., *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

DE PLANHOL X., *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion, 1968.

DEWIÈREN R., *Du lac Tchad à la Mecque*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017.

DE WIET G., « Le traité des famines de Maqrīzī », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 5, 1962, p. 1-90.

DJAÏT H., *La grande discorde, religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.

DOLS M.W., *The Black Death in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

DOLS M.W., « Plague in Early Islamic History », *Journal of the American Oriental Society*, 94(3), 1974, p. 371-383.

DOLS M.W., « The comparative communal responses to the Black Death in Muslim and Christian societies », *Viator, Medieval and Renaissance studies*, 5, 2020 [1974], p. 270-289.

DOLS M.W., « Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-waba'*. A translation of a major source for the history of the Black Death in the Middle East », *in* D.K. Kouymjian (eds.), *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History : Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, The American University of Beirut, 1974, p. 443-455.

EL HAMEL C., *Le Maroc noir. Une histoire de l'esclavage, de la race et de l'islam*, Casablanca, Croisée des chemins, 2019.

EL-HIBRI T., « The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbāsids », *Journal of Near Eastern Studies*, 61 (4), 2002, p. 241-265.

FIERRO M., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Century*, London, Routledge, 2016.

FIERRO M., *'Abd al-Mu'min : Mahdism and Caliphate in the Islamic West*, London, Oneworld Academic, 2022.

FIERRO M., « Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade », *al-Qantara*, XXIV, 2003, p. 77-107.

FIERRO M., « Religious Dissensions in al-Andalus : Ways of Inclusion and Exclusion », *al-Qantara*, 22, 2001, p. 463-487.

FIERRO M., « Spiritual Alienation and Political Activism : The *ġurabā'* in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century », *Arabica*, 47 (2), 2000, p. 230-260 ; reproduit dans M. FIERRO, *The Almohad Revolution*, op. cit., art. I.

FIERRO M., « Le mahdi Ibn Tûmart et Al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », dans M. Garcia-Arenal (dir.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, op. cit.

FIERRO M., « The Treatises against Innovations (*kutub al-bidaʿ*) », *Der Islam*, LXIX, 1992, p. 204-246.

FIERRO M., « The Qāḍī as a Ruler », *Saber religioso y poder politico. Actas del Simposio* Internacional, Grenade, 15-18 oct. 1991, Madrid, CSIC / AECI, p. 71-116

FIERRO M., « Opposition to Sufism in al-Andalus », *in* F. de Jong, B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested*, op. cit., p. 174-206.

FROMHERZ A.J., *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, London, I.B. Tauris, 2010.

GARCIA-ARENAL M., « Introduction », dans M. GARCIA-ARENAL (dir.) « Mahdisme et millénarisme en Islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94, 2000, p. 7-16.

GARCIA-ARENAL M., *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leiden, Brill, 2006.

GARCIN J.-C., MAURY B., REVAULT J., ZAKARIYA M., « Période mamelouke bahrite (1250-1382) », dans Id., *Palais et maisons du Caire. Tome I*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1982, p. 39-48.

GARNIER S., *Histoires hafsides. Pouvoirs et idéologies*, Leiden, Brill, 2022.

GAUTHIER É.F., *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1927.

GELLNER E., *Les saints de l'Atlas*, Saint-Denis, ed. Bouchène, 2003.

GHALIOUN B., *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris, La découverte, 1997.

GHOUIRGATE M., *L'ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014.

GHOUIRGATE M., *Les empires berbères : construction et déconstruction d'un objet historiographique*, Berlin, De Gruyter, 2024.

GILLI-ELEWY H., « Al-Ḥawādiṯ al-ǧāmiʿa : A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258 », *Arabica*, 58, 2011, p. 353-371.

GOLVIN L., « ʿAbd al-Muʾmin fils de ʿAlī, fils de ʿAlwī, fils de Yaʿlā al-Kūmī Abū Muḥammad », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 1, 1984, mis en ligne le 01 décembre 2012, URL : http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/777, consulté le 06 mai 2024.

HAWTING G.R., *The First Dynasty of Islam : The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Routledge, London, 2000.

HÉRITIER-SALAMA V., CAPEL C., FILI A., MESSIER R., « De la ville aux champs. La transformation d'Aghmat (Maroc) entre les XIVe et les XVIe siècles », dans C. Müller, M. Heintz (dir.), *Transitions historiques*, Paris, éditions de Boccard, 2016, p. 195-208.

HODGSON M., *The venture of Islam*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.

HUMPHREYS S., *Muʿāwiya Ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire*, Oneworld Academic, Oxford, 2006.

IDRIS H.R., *La berbérie orientale sous les Zīrīdes*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962.

JACQUART D., « La nourriture et le corps au Moyen Âge », *Journal of Medieval Studies*, 13, 2006, p. 259-266.

KENNEDY H., *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London, Routledge, 2023.

KHAN R.Y., *Bedouin and ʿAbbāsid Cultural Identities. The Arabic Majūn Layla Story*, London, Routledge, 2020.

KHANEBOUBI A., *Les institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

LAPIDUS I.M., « Tribes and State Formation in Islamic History », *in* P.S. Khoury, et J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 25-47.

MAALOUF C., « La théodicée de saint Basile de Césarée : une théologie de l'action de Dieu dans le monde », *Transversalités*, 128 (4), 2013, p. 55-74.

MARKIEVICZ C., *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam. Persian Emigres and the Making of Ottoman Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

MARSHAM A., « The Caliphate », *in* P. Fibiger Bang, C.A. Bayly, W. Scheidel (eds.), *The Oxford World History of Empire*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 355-379.

MARSHAM A., « "God's Caliph" Revisited : Umayyad Political Thought in its Late Antique Context », *in* A. George et A. Marsham (eds.), *Power, Patronage, and Memory in Early Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 3-38.

MARSHAM A., *The Umayyad Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2024.

MARTINEZ-GROS G., *L'idéologie Omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (xe-xie siècles)*, Casa de Velasquez, Madrid, 1992.

MARTINEZ-GROS G., *L'empire islamique. VIIe–XIe s.*, Paris, Passés composés, 2019.

MARTINEZ-GROS G., *De l'autre côté des croisades. L'Islam entre croisés et Mongols*, Paris, Passés composés, 2019.

MIQUEL A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle*, (4 vol.), Paris, éd. EHESS, 2002.

NEF A., *La légitimation du pouvoir au Maghreb Médiéval*, Madrid, Casa de Velasquez, 2011.

NEF A., « Enseigner l'histoire de l'Islam médiéval. Entre soupçon et contradiction », dans P. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs les Arabes et nous*, op. cit., p. 261-315.

OULD CHEIKH A.W., *États et société en Mauritanie Cinquante ans après l'indépendance*, Paris, Karthala, 2014.

PELLAT C., « Le culte de Muʿāwiya au IIIe siècle de l'hégire », *Studia Islamica*, 6, 1956, p. 53-66.

PETERSON E.L., *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition*, Copenhague, Munksgaard, 1964.

RABAT N., « Who was al-Maqrīzī ? A biographical Sketch », *Mamlūk Studies Review*, 2003, p. 3-19.

Rahman F., *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy*, London, Routledge, 1958.

Rassi J., « Several Natural Disasters in the Middle East (at the Beginning of the Eleventh Century) and Their Consequences », *in* G.J. Schenk (ed.), *Historical Disaster Experiences. Towards a Comparative and Transcultural History of Disasters Across Asia and Europe*, Gewerbestrasse, 2017, p. 63-80.

Rodriguez Gomez M.D., « Un ejemplo del funcionamiento de la justicia en el siglo de Ibn Al-Jatib », *in* C. del Moral, F. Velazquez Basanta (dir.), *Ibn Al-Jatib y su tiempo*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2012, p. 113-142.

Rustow M., *The Lost Archive : Traces of a Caliphate in Cairo Synagogue*, Princeton, Princeton University Press, 2020.

Schuster G., *Die Beduin in der Vorgeschichte Tunisiens*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2006.

Shatzmiller M., « Human Capital Formation in Medieval Islam », *Workers of the World*, 1 (3), 2013, p. 49-68.

Shahin, A.A., « In Defense of Muʿāwiya Ibn Abī Sufyān : Treatises and Monographs on Muʿāwiya from the Eight to the Nineteenth Centuries », *in* P.M. Cobb (ed.), *The Lineaments of Islam : Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, Leiden, Brill, 2012, p. 177-208.

Sublet J., « La peste aux rets de la jurisprudence, le traité d'Ibn Ḥaǧar al-ʾAsqalānī sur la peste », *Studia Islamica*, 33, 1971, p. 141-149.

Tibi B., « The Simultaneity of the Unsimultaneous : Old Tribes and Imposed Nation-States in the Middle East », *in* P.S. Khoury, J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 127-149.

Tixier Du Mesnil E., *Savoir et pouvoir en Al-Andalus au XI^e siècle*, Paris, Seuil, 2022.

Touati H., *Islam et voyages au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.

Tucker W.F., « Natural disasters and the peasantry in Mamlūk Egypt », *Journal of the economic and social History of the Orient*, vol. XXIV, part. II, p. 215-224.

Tyan É., *Institutions du droit public musulman*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1999.

Urvoy D., *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990.

Urvoy D., *Le monde des Ulémas andalous du V/Xie au VII/XIIIe siècle*, Genève, Librairie Droz, 1978.

Valerian D., « Frontières et territoire dans le Maghreb de la fin du Moyen Âge : les marches occidentales du sultanat hafside », *Correspondances*, 73, 2003, p. 3-8.

Valerian D., *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, École française de Rome, 2006.

Van Staëvel J.-P., « Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, p. 13-32.

VANZ J., *Tlemcen, l'invention d'une capitale* (*VII e-XIIIe / IXe-XVe siècle*), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, édition en ligne.

VIDAL CASTRO F., « Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jatib y la reprobación de al-Wansarisi a Ibn al-Jtaib por sus críticas de los notarios », *in* M.D. Rodriguez Gomez, A. Pelaez Rovira, B. Boloix-Gallardo (eds.), *Saber y poder en al-Andalus : Ibn al-Jatib* (*s. XIV*), Córdoba, Ediciones El Almendro, 2014, p. 63-90.

VIGUERA MOLINS, M.J., (dir.), *Historia de España*, vol. VIII : *El Retroceso territorial de al-Andalus. Almoravides y Almohades, siglos XI al XIII*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

VILLASANTE CERVELLO M., *Colonisation et héritages actuels au Sahara et au Sahel*, Paris, L'Harmattan, 2007.

VOGUET É., *Le monde rural du Maghreb central* (*XIVe-XVe siècles*). *Réalités sociales et constructions juridiques d'après les nawāzil māzūna*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014.

WEBB P., *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016

AL-ZAYYĀT H., « al-Tashayyuʿ li-Muʿāwiya fī ʿahd al-ʿAbbāsiyyīn », *Al-Mašriq*, 6, 1928, p. 410-415.

ZOUGGAR N., « Les philosophes dans la prophétologie sunnite », *Bulletin du Centre de recherche français à Jerusalem*, 23, 2012.

2.4 Sur la pensée politique arabe médiévale

ABBÈS M., « The Arabic Mirrors for princes as Witnesses to the Evolution of Political Thought », *in* N.-L. Perret, S. Péquignot (eds.), *A Critical Companion to the 'Mirrors for princes Literature'*, Leiden, Brill, 2023.

ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, P.U.F., 2009.

ABBÈS M., *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, dans Al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

ABBÈS M., « *Dawla*. Essai de philologie politique », dans Descendre R. et Fournel J.-L. (dir.), *Langages, politique, histoire avec Jean-Claude Zancarini*, Paris, ENS éditions, 2015, p. 464-480.

ABBÈS M., « Le concept de politique dans la pensée islamique. Qu'est-ce que la *siyāsa* ? », *Archives de la philosophie*, 2019 (4), p. 683-699.

ABBÈS M., « Le statut de la raison pratique chez Avempace », *Arabic Sciences and Philosophy*, 21, 2011, p. 85-109.

ABOU EL-FADEL K., *Rebellion and violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

ANJUM O., *Politics, Law, and Community in Islamic Thought. The Ibn Taymiyyan Moment*, New York, Cambridge University Press, 2012.

AYALON D., « The Great Yāsa of Chingiz Khān : A reexamination », dans *Studia Islamica*,

A (1971, 33, p. 97-140), B (1971, 34, p. 151-180), C1 (1972, 36, p. 113-158), C2 (1973, 38, p. 107-156).

Al-Azmeh A., *Muslim Kingships*, New York, I.B. Tauris, 2001.

Al-Azmeh A., « al-Siyāsa wa-l-lā siyāsa fī l-fikr al-ʿarabī », dans al-Azmeh Aziz, *al-Turāṯ bayna al-sulṭān wa al-tārīḫ*, ʿUyūn al-maqālāt, Casablanca, 1987.

Al-Azmeh A., « Caliphal sovereignty or the Immanence of the Transcendance », *in* A.A. Moin, A. Strathern (ed.), *Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendence*, New York, Columbia University Press, 2022. p. 162-191.

ʿAbd Allatif K., *Fī tašrīḥ uṣūl al-istibdād : qirāʾa li-l-ṭibāʿ wa l-nāšar*, 1999.

ʿAbd al-Raziq A., *L'islam et les fondements du pouvoir*, trad. A. Filali-Ansary, Paris, La Découverte, 1994.

Black A., *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

Black A., *The West and Islam. Religion and Political Thought in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Bori C., « Theology, Politics, Society : the missing link. Studying Religion in the Mamluk Period », *Mamluk Studies Review*, XIII (2), 2009, p. 57-94.

Crone P., « Ninth century Muslim Anarchists », *Past and Present*, 167, 2000, p. 3-28.

Crone P., *God's Rule. Government in Islam*, New York, Columbia University Press, 2004. Le même livre a été publié également sous le titre *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.

Crone P., Hinds M., *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 [1986].

Dakhlia J., *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

Dakhlia J., *Harems et sultans. Genre et despotisme au Maroc et ailleurs, XIVe-XVe siècles*, 3 vol., Toulouse, Anacharsis, 2024.

Darling L.T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London, Routledge, 2013.

Genequand C., « Loi morale, loi politique : al-Fārābī et Ibn Bāǧǧa », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2008, 61, p. 491-514.

Gilliot C., « In consilium tuum deduces me : le genre du "conseil", naṣīḥa, waṣiyya dans la littérature arabo-musulmane : In Memoriam Père Louis Pouzet, S.J. », *Arabica*, 54 (4), 2007, p. 466-499.

Hsien Liew H., « 'The Caliphate will last for Thirty Years' : Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic *Ḥadīth* », *Journal of Islamic Studies*, 36 (1), 2024, p. 38-82.

Al-Jabri M., *La raison politique en islam*, trad. B. Ouasti, Paris, La découverte, 2007 [première édition en arabe : 1990].

Jambet C., *Le gouvernement du monde. Islam et conception politique du monde*, Paris, CNRS, 2016.

LAOUST H., *La politique de Ġazālī*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970.

LAOUST H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad B. Taimīya*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1939.

LIZZINI O., « Le théologico-politique à la lumière de la philosophie. Prophète, Ḫalīfa et espèce humaine selon Avicenne », dans D. Poirel (dir.), *Le théologico-politique au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2020, p. 75-82.

MAHDI M., *Les fondations de la pensée politique en Islam : la Cité vertueuse d'al-Fārābī*, Paris, Flammarion, 2002.

MARLOW, L., *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 [1997].

MORGAN D.O., « The Great Yāsa of Chingiz Khān and Mongol Law in the Īlkhanate », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1), 1986, p. 163-176.

NAJJAR F.M., « Democracy in Islamic Political Philosophy », *Studia Islamica*, 51, 1980, p. 107-122.

ŞAHIN E., *The Grand Critic of Ibn Khaldūn. Ibn al-Azraq and his Ideal Sultanate*, Leiden, Brill, 2024.

SARIYANNIS M., *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden, Brill, 2019.

SARIYANNIS M., « Ottoman Critics of Society and State, Fifteenth to Early Eighteenth Centuries : Toward a Corpus for the Study of Ottoman Political Thought », *Archivum Ottomanicum*, 25, 2008, p. 127-150.

SEBTI M., « La doctrine politique d'Avicenne ou quand le philosophe déserte la cité », dans M. Nachi (dir.), *Actualité du compromis. La construction de la différence*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 224-239.

SEBTI M., « Le gouvernement selon Avicenne. Providence divine et statut de la politique dans la Métaphysique du Šifāʾ », *Archives de Philosophie*, 82 (4), 2019, p. 719-728.

SEBTI M., *Avicenne, Prophétie et gouvernement du monde*, Paris, Cerf, 2021.

TOUSSI S.K., *The Political Philosophy of Mullā Ṣaḍrā*, London, Routledge, 2020.

YAVARI N., *Advice for the Sultan. Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*, London, Hurst & Company, 2014.

2.5 Sur les fondements du droit islamique (*uṣūl al-fiqh*)

ASFARUDDIN A., « *Maṣlaḥa* as a Political Concept », in M. Boroujerdi (dir.), *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse, Syracuse University Press, 2013, p. 16-44.

BOU AKL Z., « Uṣūl al-fiqh et philosophie : état des lieux », *Studia Islamica*, 118 (2), 2023, p. 191-203.

CHAUMONT E., « Encore au sujet de l'ashʿarisme d'Abū Isḥāq al-Shīrāzī », *Studia Islamica*, 1991, 74, p. 167-177.

CHAUMONT E., « Bāqillānī, théologien ash'arite et uṣūliste mālikite, contre les légistes. À propos de l'ijtihād et de l'accord unanime de la communauté », *Studia Islamica*, 79, 1994, p. 79-102.

HALLAQ W.B., *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

HALLAQ W.B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Aldershot, Variorum, 1995.

HALLAQ W.B., « On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought », *in* N. Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence. Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, Seattle, University of Washington Press, 1990.

HALLAQ W.B., « Was the Gate of Ijtihād closed ? », *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1), 1984, p. 3-41.

HASAN A., « The Legal Cause in Islamic Jurisprudence », *Islamic Studies*, 19 (4), 1980, p. 247-270.

HASAN A., « Definition of *sabab* and its kinds in Islamic Jurisprudence », *Islamic Studies*, 21 (3), 1982, p. 48-60.

LAHER S.I., Tawātur in Islamic Thought. Transmission, Certitude and Orthodoxy, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2025.

LAMGHANI S., « Les écoles juridiques du sunnisme », *Islam et démocratie*, *Pouvoirs*, 104 (1), 2003, p. 21-31.

OPWIS F., *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th / 10th to 8 /14th Century*, Brill, Leiden, 2010.

SCHACHT J., *An introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

AL-SHAMSY A., « The Wisdom of God's Law : Two Theories », *in* A.K. Reinhardt et R. Gleave (eds.), *Islamic Law in Theory : Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*, Leiden, Brill, 2014.

TYAN É., *Institutions du droit public musulman*, Tome I : *Le Califat*, Paris, Sirey, 1954

TYAN É., *Institutions du droit public musulman*, Tome II : *Sultanat et Califat*, Paris, Sirey, 1956.

TYAN É., « Méthodologie et sources du droit en Islam (*Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa šar'iyya*) », *Studia Islamica*, 1959, 10, p. 79-109.

WEISS B., « Knowledge of the past : the theory of tawātur according to Ghazâlî », *Studia Islamica*, 61, 1985, p. 81-105.

ZYSOW A., *The Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta, Lockwood Press, 2013.

2.6 Sur l'historiographie grecque antique

GINZBURG C., « Aristotle and History, Once More », *in* Id., *History, Rhetoric and Proof*, London, University Press of New England, 1999, p. 38-53.

HARTOG F., « Aristote et l'histoire, une fois encore », *Critique*, 769-770 (6), 2011, p. 540-552.

LORAUX N., « Thucydide n'est pas un collègue », dans Id., *La grèce hors d'elle et autres textes*, Paris, Klincksieck, 2021, p. 293-314.

LORAUX N., « Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse », dans Id., *La grèce hors d'elle et autres textes*, op. cit.

LORAUX N., « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Espaces Temps*, 87-88, 2005, p. 127-139.

OSBORNE R., *Classical Landscapes with Figures : The Ancient Greek City and its Countryside*, London, Georges Philip, 1987.

PODES S., « Polybius and his Theory of 'Anacyclosis' Problems of not just Ancient Political Theory », *History of Political Thought*, 1991, 12 (4), p. 577-587.

POWELL C.T., « Why Aristotle has no Philosophy of History ? », *History of Philosophy Quaterly*, 4 (3), 1987, p. 343-357.

WEIL R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la « politique »*, Thèse principale présentée pour le Doctorat ès Lettres devant la faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960.

RECHENAUER G., *Thukydides und die hippokratische Medizin*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1991.

DE ROMILLY J., *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2017.

2.7 Autres ressources contemporaines sur l'histoire

CARO BAROJA J., « The City and the Country : Reflections on some Ancient Commonplaces », *in* J.A. Pitt-Rivers (eds.), *Mediterranean Countrymen : Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Westport, Greenwood Press, 1977, p. 27-40.

COLLET H., *Le sultanat du Mālī. Histoire régressive d'un empire médiéval xxie-xive siècle*, Paris, CNRS, 2022.

DAKHLIA, J., *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La découverte, 1990.

FAUVELLE F.-X., *Les masques et la mosquée. L'empire du Mâli* (*XIIIe-XIVe siècle*), Paris, CNRS, 2022.

PIQUÉ N., « P. Bayle et le désenchantement du monde : critique du signe et conception de l'histoire », dans H. Bost, A. McKenna (dir.), *Les Éclaircissements de P. Bayle*, Paris, Champion, p. 209-222.

RICOEUR, P., *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967 [1955]

RICOEUR, P., *Temps et récit*, vol. 1, Paris, Seuil, 1983.

RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

2.8 Sur la philosophie et la théologie antiques et médiévales

Adamson P. (ed.), *In the Age of al-Fārābī : Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London, University of London Press, 2008.

Adamson P. « Galen and al-Rāzī on Time », in R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti, C. Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought : Essasy in Honour of Fritz Zimmerman*, London, University of London Press, 2012, p. 1-14.

Adamson P. « Eternity in medieval philosophy », *in* Y. Melamed (eds.), *Eternity : A History*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 75-116.

Adamson P. « The Existence of Time in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Maṭālib al-ʿāliya », *in* D.N. Hasse, A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 65-98.

Adamson P. et Lammer A., « Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Platonist Account of the Essence of Time », *in* A. Shihadeh, J. Thiele (eds.), *Philosophical Theology in Islam*, p. 95-122.

Adamson P. et Benevich F., *The Heirs of Avicenna : Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries*, Leiden, Brill, 2024.

Adouhane Y., *Une critique aš'arite post-rušdienne de la cosmologie d'Avicenne : traduction et commentaire de la* Quintessence des Intellects *d'Abū al-Haǧǧāǧ al-Miklātī* (*m. 1229*), thèse de doctorat sous la direction de M. Rashed, ENS Paris, 2016.

Alami A., L'ontologie modale. Étude de la théorie des modes d'Abū Hāšim al-Ǧubbā'i, Paris, Vrin, 2001.

Alami A., « L'aš'arisme face à la théorie des modes », Philosophie, 77, 2003, p. 45-68.

Amir-Moezzi M.A., Jambet C., *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris, Cerf, 2014 [2004].

Amharar I., « De Baghdad à Séville : Étude d'une généalogie du kalām, d'al-Ash'arī à Ibn al-'Arabī », dans Id. (dir.), Abū Bakr Ibn al-'Arabī (d. 543 / 1148). Legacy and Impact on the Transmission of al-Ghazālī's (d. 505 / 1111) Thought in al-Andalus, Leiden, Brill, 2024, p. 146-176.

Amin W.M., « Quṭb al-Dīn al-Rāzī and the Problem of Universals », Oxford Journal of Islamic Studies, 28 (3), 2017, p. 345-370.

Aouad M., *Le commentaire moyen à la rhétorique d'Aristote par Averroès*, thèse de doctorat, Paris, 2001.

Arkoun M., *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 2012.

Arkoun M., *L'humanisme arabe au IVe / Xe siècle. Miskawayh. Philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982.

Arnaldez R., *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 2015.

Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

al-Azmeh A., *Arabic Thought and Islamic Societies*, London, Routledge, 2013 [1986].

Bakar O., *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Texts Society, 1998 [1992].

Bauer T., *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*, New York, Columbia University Press, 2021.

Belo C., *Chance and determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden, Brill, 2007.

Belo C., « The Concept of Nature in Aristotle, Avicenna and Averroes », *Kriterion : Journal of Philosophy*, 56 (131), 2015, p. 45-56

Benevich F., « The Classical Ashʿari Theory of Aḥwāl : Juwaynī and his Opponents », *Journal of Islamic Studies*, 27, 2016, p. 136-175.

Benmakhlouf A., *Pourquoi lire les philosophes arabes. L'héritage oublié*, Paris, Albin Michel, 2015.

Bernand M., « La critique de la notion de nature par le kalam », *Studia Islamica*, 51, 1980, p. 59-105.

Berriah M., « Ibn Taymiyya's Methodology regarding his sources. Reading, Selection and Use », *in* É. Franssen, (ed.), *Authors as Readers in the Mamlūk Period*, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2022, p. 45-82.

Boas G., Lovejoy A., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Book, 1973, p. 447-456.

Bohas G., Guillaume J.-P., Kouloughli D.E. (eds.), *The Arabic Linguistic Tradition*, London, Routledge, 1990.

Bou Akl Z., « Introduction », dans Id., *Averroès : le philosophe et la loi*, op. cit.

Black D., *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, Brill, 1990.

Bloch E., *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Saint-Maurice, Ed. Premières Pierres, 2008.

Brague R., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, p.u.f., 1982.

Brenet J.-B., *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*, Lagrasse, Verdier, 2017.

Brentjes S., « The Prison of Categories – "Decline" and its Company », *in* F. Opwis, D. Reisman, (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in honor of Dimitri Gutas*, Leiden, Brill, 2012.

Candiard A., *Le Dieu immédiat. Le concept de vérité dans le* Darʿ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql *d'Ibn Taymiyya*, Paris, Cerf, 2023.

Cerami C., *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin, De Gruyter, 2015.

Cerami C., « Induction et certitude dans le *Grand Commentaire* d'Averroès aux *Seconds Analytiques* », dans J. Biard (dir.), *Raison et démonstration dans les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 47-69.

Cerami C., « The Eternity of the World », *in* R.C. Taylor et L.X. Lopez-Farjeat (eds.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London, Routledge, 2016, p. 141-155.

De Groot J., *Aristotle's Empiricism : Experience and Mechanics in the Fourth Century* bc, Las Vegas, Parmides Publishing, 2014.

Delcomminette S., *Aristote et la nécessité*, Paris, Vrin, 2018.

De Libera A., *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 2014.

De Libera A., *L'art des généralités*, Paris, Aubier, 1999.

De Smet D., Sebti M. (dir.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IXe au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 2019.

Dixaut M., *Platon*, Paris, Vrin, 2012.

el-Rouayheb K., Schmidtke S. (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2017.

el-Rouayheb K., *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, Bâle, Schwabe Verlag, 2019

el-Rouayheb K., « al-Kātibī al-Qazwīnī » *in* K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et D.J. Stewart (eds.), *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, Leiden, Brill, en ligne.

Ferjani M.-C., « À propos de la notion de 'umma (oumma) : les maux d'un mot » dans S. Rémi-Giraud, P. Rétat (dir.), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996.

Frank R.M., *Creation and the Cosmic System : Al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992.

Frank R.M., *Al-Ghazālī and the Ashʿarite* school, London, Duke University Press, 1994.

Frank R.M., « The Structure of Created Causality According to Al-Aš'arî : An Analysis of the *Kitâb al-Lumaʿ*, §§ 82-164 », *Studia Islamica*, 25, 1966, p. 13-75.

Frank R.M., « The Science of Kalām », *Arabic Science and Philosophy*, 2, 1998, p. 7-37.

Frank R.M., « The Aš'arite Ontology : I Primary Entities », *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 1999, p. 163-231.

Gardet L., Anawati G., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1981.

Genequand C., « Quelques aspects de l'idée de nature, d'Aristote à Al-Ghazâlî », *Revue de théologie et de philosophie*, 116, 1984, p. 105-129.

Gerbier L., « La politique et la médecine : une figure platonicienne et sa relecture averroïste », *Astérion*, 1, 2003.

Germann N., Najafi M. (dir.), *Philosophy and Language in the Islamic World*, Berlin, De Gruyter, 2021.

Gimaret D., *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris, Cerf, 1990.

Gobillot G., *La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Cahier des annales islamologiques*, 18, Institut français d'archéologie Orientale, Le Caire, 2000.

Goichon A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

Griffel F., *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York, Oxford University Press, 2021.

Griffel F., *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York, Oxford University Press, 2009.

Griffel F., « Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna », *Muslim World* (CII), 2011, p. 1-32.

GUTAS D., « The Meaning of madanī in al-Fārābī's 'Political' Philosophy », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57, 2004, p. 259-282.

GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe*, trad. A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.

GUTAS D., « The Empiricism of Avicenna », *Oriens*, 40 (2), 2012, p. 391-436.

GUTAS D., « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century : An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (1), 2002, p. 5-25.

GUTAS D., « Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna », *in* D.C. Reisman, A.H. al-Rahim (eds.), *Before and After Avicenna : Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden, Brill, 2003, p. 145-162.

HARTOG F., « Aristote et l'histoire, une fois encore », *Critique*, 769-770 (6), 2011, p. 540-552.

HASSAN M., « Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar : Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya », *in* Y. Rapoport et S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 338-366.

HORKY P.S., *Cosmos in the Ancient World*, New York, Cambridge University Press, 2019.

HUGONNARD-ROCHE, « Averroès et la tradition des Seconds analytiques », dans G. Endress et J.A. Aertsen (dir.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Sympsium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden, Brill, 1999, p. 171-187.

IBRAHIM B., « Beyond Atoms and Accidents. Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the New Ontology of Postclassical Kalām », *Oriens*, 48, 2020, p. 67-122.

IBRAHIM B., « Fakhr al-dīn al-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science : Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought », *Oriens*, 41, 2013, p. 379-431.

JABBOUR J., *De la matière à l'intellect. L'âme et la substance de l'homme dans l'œuvre d'al-Fārābī*, Paris, Vrin, 2021.

JACOBSEN BEN HAMMED N., « Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *Oriens*, 48, 2020, 320-344.

JANSSENS J., « al-Ghazālī's *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*. Sources avicenniennes et farabiennes », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 69, 2002, p. 39-66.

JANSSENS J., « Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy », *Quaestio*, 4, 2004, p. 45-62.

JOUANNA J., « Médecine et politique dans la *Politique* d'Aristote », *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 5, 1980, p. 257-266.

KING D.A., « On the History of Astronomy in the Medieval Maghreb », dans M. Abattouy (dir.), *Études d'histoire des sciences arabes*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études islamiques et les sciences humaines, 2007, p. 175-218.

KOETSCHET P., « Introduction », dans al-Rāzī, *Doutes sur Galien*, op. cit.

KOETSCHET P., « Galien, al-Rāzī, et l'éternité du monde. Les fragments du traité Sur la démonstration, IV, dans les *Doutes sur Galien* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 25, 2015, p. 167-198.

KOETSCHET P., « Médecine de l'Âme, médecine du corps », *Bulletin d'études orientales*, LVII, 2008, p. 155-167.

KRUK R., « Ibn Abī l-Ashʿath's *Kitāb al-Ḥayawān* : A Scientific Approach to Anthropology, Dietetics and Zoological Systematics », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 14, 2001, p. 120-168.

LAMEER J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistic Greek Theory and Islamic practice*, Leiden, Brill, 1994.

LARCHER P., « Quand on parlait de l'arabe en arabe… (II) essai sur la catégorie de *inšāʾ* (vs *ḫabar*) », *Arabica*, 1991, 38 (2), p. 246-273.

LAROUI A., *Mafhūm al-ʿaql*, Beyrouth, al-Markaz al-ṯaqafī al-ʿarabī, 2012.

LELLI G., « Intersections between Social and Scientific Thought : The Notion of *muṭābaqa* in the *Muqaddima* of Ibn Khaldūn », *in* Id. (ed.), *Mathematics and Physics in Classical Islam. Comparative Perspectives in the History and the Philosophy of Science*, Leiden, Brill, 2022, p. 146-189.

MACÉ A., « Santé des corps, des esprits, des cités : un modèle antique de liaison entre pathologie sociale et pathologie psychique », dans S. HABER (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 31-54.

MAHDI M., *La cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Albin Michel, 2000 [première édition en anglais 1962].

MAKDOUR I., *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, Vrin, 1969.

MCGINNIS J., « Scientific Methodologies in Islam », *Journal of the History of Philosophy*, 41 (3), 2003, p. 307-327.

MCGINNIS J., « Natural Knowledge in the Arabic Middle Ages », *in* P. Harrison, R.L. Numbers, M.H. Shank, (eds.), *Wrestling with Nature. From Omens to science*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 59-82.

MÉNISSIER T., « Platon et la maladie dans la *République* », *Les études philosophiques*, 3, 1995, p. 355-373.

MIHIRIG A.A., « Analogical arguments in the Kalām Tradition : Abū l-Maʿālī al-Juwaynī and Beyond », *Argumentation and Arabic Philosophy of Language*, 22, 2022.

NASR S.H., *An introduction to Islamic cosmological doctrines*, Albany, State University of New York Press, 1993.

MAHIR ALPER Ö., « Intellecting the Intellected : An Examination on the Interpretation of 'the Second Intelligibles' », Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences, 1, Islamic Tradition of Logic and its Reception during the Ottoman Period, 2015, p. 35-68.

ORMOS I., « The theory of humors in Islam (Avicenna) », Quaderni di Studi Arabi, 5, 1987, p. 601-607.

OULDALI A., Raison et révélation en Islam. Les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Fahr al-Din al-Razi (m. 606/1210), Leiden, Brill, 2019.

OWENS J., « The Grounds of Universality in Aristotle », *American Philosophy Quarterly*, 3, 1966, p. 162-169.

OWENS J., « The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic », *in* J.R. Catan (ed.), *Aristotle : The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 59-73.

PISANI E., *Hétérodoxes et non musulmans dans la pensée d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī*, Paris, Vrin, 2022.

PONCHON P., « Thucydide a-t-il écrit un livre d'histoire ? "La guerre du Péloponnèse" à l'épreuve de la "poétique" d'Aristote », *Méthexis*, 21, 2008, p. 43-62.

POWELL C.T., « Why Aristotle Has No Philosophy of History ? », *History of Philosophy Quarterly*, 4 (3), 1987, p. 343-357.

RASHED M., « Les débuts de la philosophie moderne », *in* P. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

RASHED M., « Théodicée et approximation : Avicenne », *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 2000, p. 223-257.

RASHED M., « Abū Hāshim al-Ǧubbā'ī sur le langage de l'art », *Histoire, épistémologie, langage*, 36 (2), 2014, p. 85-96.

ROSENTHAL F., *The Classical Heritage in Islam*, Routledge, London, 1994 [1975].

SALIBA G., *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

SASSI M.M., « Taking Care of the City : the Appeal to Notions and Methods of Hippocratic Medicine in Plato's Political Thought », *Dialogues d'histoire ancienne*, 47 (2), 2021, p. 113-133.

SEBTI M., *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, P.U.F., 2000.

SEBTI M., « Le statut ontologique de l'image dans la doctrine avicenienne de la perception », in Arabic Sciences and Philosophy, 15, 2005, p. 109-140.

SEBTI M., « L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 73, 2006, p. 7-28.

SERRANO RUANO D., « Later Ash'arism in the Islamic West », *in* S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, p. 515-533.

RUDOLPH U., HANSBERGER R., ADAMSON P., *Philosophy in the Islamic World*, vol. 1 : *8th-10th Centuries*, Leiden, Brill, 2017.

SHIHADEH A., *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden, Brill, 2006.

SHIHADEH A., « The argument from ignorance and its critics in Medieval Arabic Thought », *Arabic sciences and philosophy*, 23, 2013, p. 171-220.

Shihadeh A., et Thiele J., *Philosophical Theology in Islam : Later Ashʿarism East and West*, Leiden, Brill, 2020.

Strauss L., *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2009 [première édition en anglais 1952].

Street T., « Faḫraddīn ar-Rāzī's Critique of Avicennian Logic », *in* D. Perler, U. Rudolph (eds.), *Logik und Theologie*, Leiden, Brill, 2005, p. 99-116.

Strohmaier G., « The uses of Galen in Arabic literature », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 77, 2002, p. 113-120.

Touati H., *L'arrivée de l'homme en islam et sa disparition d'Athènes à Bagdad*, Paris, Vrin, 2024.

Treiger A., *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī's theory of mystical cognition and its Avicennian Foundation*, London, Routledge, 2019.

Van Ess J., « The Logical Structure of *kalām* », *in* H. Biesterfeldt (ed.), *Kleine Schriften by Josef van Ess*, Leiden, Brill, 2017.

Von Doetinchem De Rande R.A., « An exceptional sage and the need for the messenger : the politics of *fiṭra* in a 12th-century tale », *Arabic Sciences and Philosophy*, 29, 2019, p. 207-226.

Vuillemin J., « Le chapitre ix du *De Interpretatione* d'Aristote. Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques*, 10 (1), p. 15-52.

Wakelnig E., « Medical Knowledge as Proof of the Creator's Wisdom and the Arabic Reception of Galen's On the Usefulness of the Parts », *in* P. Bouras-Vallianatos, S. Xenophontos (eds.), *Greek Medical Literature and its Readers. From Hippocrates to Islam and Byzantium*, New York, Routledge, 2018, p. 131-149.

Woerther F., « The Arabic Philosophical Reception of Aristotle's *Poetics* : Translation, Transmission, and Interpretations. Al-Fārābī, Avicenna, and Averroes », in C. Mauduit, G. Navaud and O. Renaut, *Brill's Companion to the Reception of Aristotle's* Poetics, Leiden, Brill, 2025, p. 108-138.

Wolfson H.A., *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

2.9 Autres ressources sur l'Antiquité et le Moyen Âge

Boglioni P., Delfort R., Gauvard C. (dir.), *Le petit peuple dans l'Occident médiéval*, Paris, éditions de la Sorbonne, 2019.

Boucheron P., *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013.

Canning J., *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Coulon J.-C., *La magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques, Aubervilliers, 2023.

GUELFUCCI M.-R., « Anciens et Modernes : Machiavel et la lecture polybienne de l'histoire », *Dialogues d'histoire ancienne*, 34 (1), 2008, p. 85-104.

KOUHKAN, R., *Pensée alchimique de Tughrâï*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2015.

REYNOLDS S., *Kingdoms and Communities in Western Europe*, 900-1300, Oxford, Clarendon Press, 1997.

SENELLART M., *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

MICHEL A., « De Saint Thomas d'Aquin à Machiavel : l'idée antique de Révolution dans la tradition médiévale », *Cahiers de Fontenay*, 1991, p. 95-103.

2.10 Sur le problème de la sécularité

ABBÈS M., « Réflexions sur la sécularisation aux premiers siècles de l'Islam », *Maghreb-Machrek*, 224-225 (2), 2015, p. 89-104.

ABBÈS M., « Introduction » dans M. Shahrour, *Pour un islam humaniste. Une lecture contemporaine du Coran*, trad. M. Abbès, Paris, Cerf, 2019, p. 7-110.

ABBÈS M., « Avec Saïd, dans les méandres de l'islamisme et de l'orientalisme », dans *ID.*, L. Dartigues (dir.), *Orientalismes / Occidentalismes*, Paris, Hermann, 2018, p. 275-312.

AL-AZMEH A., *Secularism in the Arab World. Context, Ideas and Consequences*, tr. D. Bond, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019 [1992 pour la première édition en arabe].

AL-AZMEH A., *Islam and Modernities*, London, Verso, 1996.

AMER MEZIANE M., *Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, La découverte, 2021.

ASAD T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993.

BALIBAR E., *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012.

BAUBÉROT J., *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.

BELLAH R.N., « Islamic Tradition and the Problem of Modernization », *in* R.N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, University of California Press, 1991 [1970], p. 147-167.

COLLIOT-THÉLÈNE C., *Le désenchantement de l'État de Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992.

DERRIDA J., *Foi et savoir* (suivi de *Le siècle et le Pardon*), Paris, Seuil, 2001 [1996].

ENAYAT H., *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought. A Cartography of Asadian Genealogies*, London, Palgrave Macmillan, 2017.

GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1975.

GELLNER E., *Postmodernism, Reason and* Religion, London, Routledge, 1992.

Kantorowicz E., *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

Lapidus I.M., « State and Religion in Islamic Societies », *Past & Present*, 151, 1996, p. 3-27.

Lewis B., « Secularism in the Middle East », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100 (2), 1995, p. 151-164.

Monod J.-C., *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

Muhlmann G., *L'imposture du théologico-politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

Mozzafari M., « Authority in Islam from Muhammad to Khomeini », *International Journal of Politics*, 16 (4), 1986/1987, p. 1-127.

Taylor C., *L'âge séculier*, trad. P. Savidan, Paris, Seuil, 2011.

Taylor C., « Modes of Secularism », *in* R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [1998], p. 31-53.

Tibi B., dans « Islam and Modern European Ideologies », *International Journal of Middle East Studies*, 18, 1996, p. 15-29.

Zubaida S., « Islam and Secularization », *Asian Journal of Social Science*, 33 (3), 2005, p. 438-448.

2.11 Autres ressources contemporaines

Achcar G., *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme*, Arles, Actes Sud, 2015

Anheim E., « Les métamorphoses de la nature dans l'Europe de la fin du Moyen Âge », dans P. Descola (dir.), *Les Natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 49-69.

Beaud O., *La puissance de l'État*, Paris, p.u.f., 1994.

Beaud O., « Souveraineté », dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, p.u.f., 1996, p. 735-742.

Bennabi M., *Vocation de l'islam*, Paris, Albouraq, 2006.

Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, p.u.f., 1941.

Bras G., *Les voies du peuple*, Paris, Amsterdam, 2008.

Cassin B., *Vocabulaire européen des philosophes*, Paris, Seuil, 2004

Centre d'Étude et de Recherches Marxistes, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, éditions sociales, 1978.

Châtelet F., *La naissance de l'État*, Paris, Minuit, 1996.

Clavelin M., *Galilée, cosmologie et science du mouvement*, Paris, cnrs édition, 2016.

Crampe-Casnabet, M., « Descartes : la nature n'est pas une déesse », *Littératures classiques*, 17, 1992, p. 15-24.

Dakhlia J., « Les coudées franches », *Mondes arabes*, 3 (1), 2023, p. 5-21.

De Certeau M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, p.u.f., 1968.

Deleuze G., et Guattari F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

DELEUZE G., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DUHEM P., *Sauver les apparences. Essai sur la notion de théorie physique*, Paris, Vrin, 2003.

DURKHEIM, E., *De la division du travail social*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922.

ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 2023 [1969].

ELIAS N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy, 1973.

ENGELS F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Bruxelles, Éditions Tribord, 2012.

ENGELS F., *Contributions à l'histoire du christianisme primitif* (*Zur Geschichte des Urchristentums*), trad. par L. Lafargue, 1894, en ligne : https://www.marxists.org/francais/marx/94-chris.htm, consulté le 15/01/2025.

ENGELS F., « Engels to Marx, May 28th 1853 », *in* Marx & Engels, *Collected Works*, vol. 39, *Letters 1852-1855*, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010, p. 325-328.

FEBVRE L., « Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », dans L. Febvre, É. Tonnelat, M. Mauss, A. Niceforo, L. Weber (dir.), *Civilisation : le mot et l'idée*, Fondation pour la science, Centre international de synthèse, 1929, édition numérique (Chicoutimi, 2006).

MARTINEZ-GROS G., *Fascination du djihad*, Paris, P.U.F., 2016.

FISCHLER C., *L'Homnivore*, Paris, Odile Jacob, 2001.

GELLNER E., *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge, 1992.

GOODY J., *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, 2010 [2006].

GRAEBER D., SAHLINS M., *Sur les rois*, Bordeaux, La Tempête, 2023.

HARDT M., NEGRI A., *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.

HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

KOSELLECK R., « Temps et histoire », *Romantisme* (56), 1987, p. 7-12.

KOSELLECK R., *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

KOSELLECK R., *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, ed. de l'EHESS, 1990.

LAURENS H., « De la civilisation aux civilisations », dans V. Pirenne-Delforge, L. Quintana Murci (dir.), *Civilisations : questionner l'identité et la diversité*, Paris, Odile Jacob, 2021.

LATOUR B., « Jusqu'où faut-il mener l'histoire des découvertes scientifiques », dans Id., *Chroniques d'un amateur de sciences*, Paris, Presse des mines, 2006, p. 51-53.

LILTI A., *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil, 2019.

LOVEJOY A., *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.

Löwith K., *Histoire et Salut*, Paris, Gallimard, 2002.

Marx K., *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse dite « de 1857 »*, Paris, Éditions Sociales, 2014.

Merleau-Ponty M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

Moin A.A., Strathern A., *Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendance*, New York, Columbia University Press, 2022.

Molino-Machetto C., « Le logos du peuple. Vers des peuples démocratiques ? », *Politika*, mis en ligne le 06/04/2021, URL : https://www.politika.io/fr/article/logos-du-peuple-peuples-democratiques, consulté le 26/10/2022.

Negri A., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, P.U.F., 1982.

Pépin J., « Le temps du mythe », *Les études philosophiques*, 1962, p. 55-68.

Pomian K., *L'ordre du* temps, Paris, Gallimard, 1984.

Ricoeur P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

Rosanvallon P., *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 1998.

Saïd E.W., *Beginnings : Intention and Method*, New York, Columbia University Press, 1985 [1975].

Saïd E.W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003 [1978].

Saïd E.W., *L'Islam dans les médias*, Arles, Actes Sud, 2011 [1981].

Saïd E.W., « Traveling Theory » dans Id., *The World, the Text, and the* Critic, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Saïd E.W., « Foucault and the Imagination of Power », *in* D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault : A Critical Reader*, New York, Basil Blackwell, 1986, p. 149-156.

Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998.

Schiller, *Esthétique de Schiller*, Paris, Hachette, 1862.

Schnapp A., *Une histoire universelle des ruines. Des origines aux Lumières*, Paris, Seuil, 2020.

Stenzel H., « Évolution et fonction critique du concept de nature dans la littérature romantique et dans le socialisme utopique », *Romantisme*, 1980 (30), p. 29-38.

Strauss L., La *persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2003 (1952).

Stroumsa G.G., *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

Volpilhac-Auger C., « Montesquieu : le changement du paradigme climatique », *Vie et climat d'Hésiode à Montesquieu*, Cahiers de la Villa Kérylos, 29, 2018, p. 417-432.

Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Zancarini, J.-C., « « Se pourvoir d'armes propres » : Machiavel, les « péchés des princes » et comment les racheter », *Astérion*, 6, 2009.

Zubaida S., « Is there a Muslim Society ? Ernest Gellner's Sociology of Islam », *Economy and Society*, 24 (2), 1995, p. 151-188.

Index des noms

Abbès, M. 15*n*56, 24*n*83, 39*n*5, 44*n*33, 47, 48, 51, 135*n*104, 243, 293, 294*n*150, 333, 334*n*78, 336*n*83, 352, 356*n*70, 357, 358, 400*n*146, 404, 427, 430, 443, 444, 455
ʿAbd Allatif, K. 444
ʿAbd al-Raziq, A. 16, 389*n*105, 415*n*8, 444
Abdesselem, A. 12*n*44, 235*n*126, 430
Abdul Karmi, A.H. 7*n*18, 430
Abu Bakr al-Rāzī 221*n*63, 223, 425
Abū al-Barakāt al-Baġdādī 185*n*14, 188, 188*n*33, 422
Abutqayeq, G. 313*n*20, 313*n*21, 428
Achcar, G. 237*n*136, 430, 456
Adamson, P. 93*n*77, 149*n*33, 157*n*60, 223, 224*n*76, 448
Adouhane, Y. 210*n*28, 448
Ahmad, Z. 43*n*29, 108*n*4, 143*n*10
Akasoy, A. 22*n*78, 277*n*97, 278*n*102, 436
Akhtar, A.H. 129, 440
Alami, A. 148*n*30, 448
Alatas, S.F. 5*n*8, 430
Alexander, D. 388*n*101, 436
ʿAlī, Ibn Abī Ṭālib / ʿalide 303, 339, 381, 387-390, 394, 403
Alloush, N. 278*n*101, 437
Amer Meziane, M. 21*n*77, 455
Amharar, I. 89*n*67, 183*n*9, 229, 422
ʿĀmil, M. 72*n*17, 232*n*111, 243*n*153, 430
Amin, W.M. 120*n*50, 215*n*42, 216*n*42, 448
Amir-Moezzi, M.A. 286*n*132, 378*n*56, 437
ʿAmr Ibn Kulṯūm 227*n*89
Anawati, G. 121*n*56, 211*n*32, 213*n*37, 214*n*39, 369*n*39, 450
Anheim, E. 190*n*44, 456
Anjum, O. 390*n*112, 391, 444
Aouad, M. 44*n*31, 448
Aristote 15, 42, 44, 45, 50-59, 65, 68, 76, 112, 147, 148*n*29, 152, 155*n*54, 162-172, 177, 183-189, 195, 200, 201, 212*n*35, 218*n*51, 221, 225*n*81, 254, 305-307, 309, 327*n*58, 328, 332*n*71, 334, 343, 354*n*62, 366*n*28, 369*n*36, 376*n*53, 395*n*126, 429, 447-454
Arkoun, M. 253, 254*n*20, 288-290, 295, 306*n*6, 425, 449
Arnaldez, R. 69*n*5, 449
al-Aʿšā 384*n*76
Asad, T. 5*n*10, 6, 10, 21, 437, 455
Aubenque, P. 56*n*82, 449
Avempace (Ibn Bāğğa) 45*n*34, 51-53, 352*n*59, 365*n*18, 365*n*24, 406*n*168, 407, 407*n*171, 407*n*172, 422, 444
Averroès (Ibn Rušd) 7, 15, 30, 44, 45*n*34, 87*n*58, 90, 108, 110, 110*n*8, 127, 135*n*100, 155*n*54, 156*n*56, 163*n*78, 170, 172, 177, 181, 185*n*17, 223*n*73, 322*n*45, 328*n*61, 336*n*83, 407, 423, 448, 449
Avicenne (Ibn Sīnā) 7, 30, 57, 72*n*16, 91, 118, 127, 146-149, 155-158, 163-169, 172, 175, 177, 184*n*13, 185, 188*n*29, 195, 201-204, 207, 208, 210-214, 221-223, 316, 333*n*74, 364, 368, 369, 373-378, 410-414, 423, 445, 448, 449, 453
Ayalon, D. 48, 444
al-Azmeh, A. 2-6, 10*n*34, 13*n*46, 17, 20*n*69, 22*n*77, 41*n*15, 43*n*28, 46-51, 69*n*4, 70*n*9, 88, 89*n*63, 100, 108*n*5, 110*n*7, 112*n*18, 117*n*40, 137, 141, 143, 184*n*11, 189*n*39, 202*n*13, 216*n*45, 236, 249, 250*n*8, 251, 252*n*15, 264, 269*n*67, 272, 274, 277*n*98, 278, 284-287, 290, 297*n*166, 328*n*61, 331*n*67, 333*n*75, 356*n*71, 357*n*74, 366*n*27, 376*n*53, 377*n*55, 381*n*69, 392, 411, 415*n*8, 430, 435, 437, 444, 449, 455

Badawī, A. 46*n*38, 86*n*52, 110*n*8, 427, 430
Bagatin, M. 53*n*70, 430
Bakar, O. 43*n*28, 449
Balda-Tillier, M. 345*n*35, 346*n*39, 437
Balibar, E. 14*n*49, 455
Barnes, H.E. 3*n*3, 430
Basile de Césarée 274, 274*n*82, 275*n*83, 429, 438
Baubérot, J. 14*n*49, 456
Bauer, T. 30, 110*n*12, 130, 136, 193*n*56, 363, 412, 437, 449
al-Bayḍāq 97*n*91, 425
Beaud, O. 349*n*49, 456, 457
Becker, H.P. 3*n*3, 430
Bellah, R.N. 19, 19*n*68, 456
Belo, C. 185*n*17, 201*n*10, 203*n*15, 449
Ben-Ari, S. 53*n*70, 430
Ben Mansour, M. 63*n*103, 428

Benevich, F. 149*n*33, 448
Benhima, Y. 232*n*109, 437
Benkheira, M.-H. 337*n*4, 430
Benmakhlouf, A. 7*n*19, 270*n*70, 424, 430, 449
Bennabi, M. 219*n*56, 430, 457
Bennison, A.K. 339*n*7, 437
Berghout, A. 219*n*56
Berghout, Z. 219*n*56
Bergson, H. 135, 192*n*49, 285*n*126, 457, 459
Bernand, M. 184*n*13, 449
Berque, J. 185*n*15, 215*n*41, 233, 313, 431, 437
Berriah, M. 112*n*18, 449
al-Birūnī 83*n*37, 426
Black, A. 16, 19*n*69, 42*n*26, 93*n*77, 276, 278, 283, 291*n*144, 347*n*44, 406*n*169, 433, 439, 444, 449
Bloch, E. 12*n*42, 449
Boas, G. 184*n*11, 449
Boaz, S. 251, 435
Boccace 290*n*141, 428
Boglioni, P. 353*n*62, 354*n*63, 455
Bohas, G. 53*n*70, 156*n*55, 431, 449
Bombaci, A. 109*n*5, 431
Bonte, P. 10, 11*n*38, 437
Bori, C. 363*n*11, 444
Borrut, A. 255*n*25, 437
Botte, R. 231*n*106, 315*n*27, 437
Bou Akl, Z. 44*n*32, 87-90, 407*n*173, 446, 449
Boucheron, P. 295*n*155, 455
Bozarslan, H. 4*n*6, 5*n*7, 240*n*145, 431
Bras, G. 354*n*64, 457
Brenet, J.-B. 134, 135, 449
Brentjes, S. 225*n*84, 449
Brett, M. 7, 7*n*17, 11*n*37, 81*n*33, 231*n*104, 297, 298*n*174, 431, 437, 438
Broadbridge, A.F. 230*n*102, 431
al-Buḥturī 337*n*1
Buresi, P. 230*n*103, 238*n*138, 345*n*33, 346*n*42, 438

Cahen, C. 344*n*30, 438
Çaksu, A. 8*n*26, 113*n*22, 114*n*22, 136*n*105, 431
Calasso, G. 53*n*70, 225*n*85, 226*n*85, 431
Calero Secall, I. 128*n*79, 438
Candiard, A. 121*n*54, 122*n*58, 125*n*68, 449
Canning, J. 15*n*54, 455
Capel, C. 232, 438, 440
Capezzone, L. 366*n*26, 431
Caro Baroja, J. 347*n*43, 447
Cassin, B. 55*n*75, 58*n*86, 457
Cerami, C. 155*n*54, 156*n*56, 163*n*78, 169*n*97, 170, 177*n*124, 202*n*11, 449, 450
Chabane, D. 4*n*3, 8*n*27, 235*n*122
Chabbi, J. 10*n*34, 284, 386*n*94, 399*n*139, 438
Châtelet, F. 60*n*93, 457
Chaumont, É 108*n*5, 281, 281*n*113, 281*n*114, 431, 446
Cheddadi, A. 3*n*3, 11, 12*n*41, 74, 83*n*39, 84*n*45, 85, 112, 116*n*36, 117, 120*n*53, 130*n*83, 143, 146, 149*n*31, 154, 155*n*52, 157*n*59, 172*n*104, 174, 182, 186*n*24, 193*n*52, 200*n*4, 201*n*9, 205, 209*n*27, 212*n*36, 228, 235-238, 240, 241, 243, 244, 260, 261-263, 269, 280, 282*n*116, 308*n*11, 309*n*12, 314*n*25, 317*n*33, 332*n*73, 339, 345*n*36, 346*n*37, 358, 362, 365, 367, 373, 401*n*147, 402*n*152, 421, 422, 431, 435
Clavelin, M. 193*n*55, 457
Clément, F. 8*n*29, 431
Collet, H. 231*n*105, 232*n*108, 447
Colliot-Thélène, C. 456
Congourdeau, M.-H. 274*n*81, 276*n*90, 438
Conrad, L.I. 70*n*10, 300*n*181, 436, 438
Conte, E. 10*n*37, 298*n*171, 339*n*7, 437
Cook, D. 273, 273*n*78, 276*n*93, 279*n*106, 290*n*143, 291*n*146, 438
Cornell, V.J. 129*n*81, 322*n*45, 423, 438
Crampe-Casnabet, M. 192*n*48, 457
Cressier, P. 346*n*42, 439
Crone, P. 19, 19*n*69, 366*n*25, 380*n*65, 383*n*72, 399*n*141, 444
Curry, J. 275*n*87, 439

Dakhlia, J. 12, 80, 81, 81*n*34, 81*n*35, 225*n*84, 291*n*145, 295*n*156, 296*n*157, 349, 349*n*51, 406*n*168, 410, 439, 444, 457
Dale, S.F. 4*n*3, 12*n*42, 108*n*4, 138*n*113, 181*n*3, 234*n*122, 235*n*126, 431
Darling, L.T. 50*n*59, 50*n*61, 444
Darwich, Mahmoud 214*n*40
David 69, 80, 192, 273, 278*n*104, 383, 388, 392*n*118, 400
Dayeh, I. 8*n*21, 217*n*49, 431
De Certeau, M. 83, 83*n*40, 83*n*41, 457
De Groot, J. 170*n*100, 450
de La Grandville, O. 8*n*25, 432

De Libera, A. 156*n*56, 162, 162*n*73, 366*n*28, 450
De Planhol, X. 439
De Romilly, J. 327*n*59, 447
De Smet, D. 166*n*92, 450
De Wiet, G. 286*n*130, 439
Del Moral, C. 312*n*18, 428
Delcomminette, S. 162*n*75, 166*n*89, 450
Deleuze, G. 137, 137*n*111, 287*n*135, 308*n*10, 350*n*54, 434, 457
Delfort, R. 353*n*62, 354*n*63, 455
Demircioglu, A. 8*n*23, 432
Derrida, J. 21*n*76, 456
Descartes 189, 192, 192*n*48, 457
Descola, P. 190*n*44, 191*n*44, 456, 457
Dewièren, R. 439
Dhaouadi, M. 314, 314*n*24, 432
Dhuwayb, H. 89*n*65, 432
Dixaut, M. 412*n*3, 429, 450
Djaït, H. 403*n*159, 439
Dols, M.W. 274*n*80, 275*n*86, 276, 276*n*87, 276*n*89, 276*n*91, 278*n*101, 279, 283, 283*n*120, 283*n*121, 283*n*122, 283*n*123, 283*n*124, 291*n*144, 439
Donner, F.M. 249*n*7, 251*n*13, 390, 390*n*109, 435
Dover, C. 3*n*3, 316*n*28, 430, 432
Duhem, P. 66*n*112, 193*n*55, 457
Duran, B. 8*n*30, 432
Durkheim, E. 76

El Hamel, C. 315*n*27, 316*n*29, 439
Eliade, M. 224*n*80, 253*n*18, 277, 277*n*98, 277*n*99, 278, 278*n*100, 457
Elias, N. 242*n*150, 242*n*151, 244, 244*n*160, 244*n*161, 245, 245*n*162, 245*n*163, 457
Elsaadani, A. 4*n*3, 432
Enayat, H. 22*n*77, 456
Engels, F. 237*n*136, 433, 457
Eschyle 326, 327*n*56, 429
Evastiev, S. 405*n*164, 432

Faḫr al-Dīn al-Rāzī 7, 72*n*16, 88*n*62, 92*n*73, 93*n*77, 110, 111, 111*n*13, 112*n*17, 113, 117*n*41, 118*n*43, 119, 120, 120*n*52, 121*n*55, 122, 122*n*60, 123, 124*n*63, 124*n*66, 125, 125*n*69, 127, 127*n*75, 130, 132*n*90, 134, 134*n*98, 134*n*99, 137, 148*n*30, 149, 150, 150*n*36, 151, 163, 163*n*81, 172, 195, 211, 224*n*79, 376*n*53, 407, 407*n*173, 410, 424
Fajar Pramono, M. 8*n*24, 432
al-Fārābī 6, 7, 43*n*28, 44*n*33, 45, 45*n*35, 65, 65*n*110, 72*n*17, 93*n*77, 118*n*45, 126, 127, 135, 155*n*54, 169*n*97, 172, 185*n*16, 187*n*29, 211, 218*n*51, 328*n*60, 330, 332*n*71, 336*n*83, 364, 364*n*12, 364*n*15, 365, 365*n*18, 365*n*22, 365*n*23, 365*n*24, 366, 366*n*28, 368, 369*n*36, 378*n*57, 406*n*168, 407*n*172, 413, 424, 430, 444, 445, 448, 451, 452
Fauvelle, F.-X. 231*n*105, 232*n*108, 447, 448
Febvre, L. 238*n*137, 457
Ferjani, M.-C. 84*n*45, 450
Fierro, M. 87*n*53, 98*n*92, 99*n*96, 99*n*97, 99*n*98, 129*n*81, 226*n*86, 345*n*33, 405, 405*n*165, 427, 433, 439, 440
Fili, A. 232*n*110, 440
Fischel, W. 136*n*106, 432
Fischer, C. 457
Foulon, B. 313*n*19, 428
Frank, R.M. 30, 46*n*40, 75*n*26, 92*n*73, 137*n*108, 425, 430, 450
Franz, K. 40, 60, 88, 154, 394
Fromherz, A.J. 86*n*53, 98*n*92, 128*n*79, 216*n*45, 219, 219*n*55, 279*n*108, 432, 440

Galien 137*n*109, 221, 221*n*63, 223, 224*n*78, 322, 323, 323*n*46, 323*n*47, 425, 429, 452
Garcia-Arenal, M. 279*n*107, 291*n*145, 298*n*172, 298*n*174, 437, 438, 440
Gardet, L. 121*n*56, 450
Garnier, S. 45*n*33, 60*n*91, 97*n*90, 429, 440
Garrush, H. 5*n*9, 432
Gates, W.E. 8*n*23, 432
Gauchet, M. 18, 18*n*65, 18*n*66, 456
Gauthier, É.F. 440
Gauvard, C. 353*n*62, 354*n*63, 455
al-Ġazālī 7, 22, 43, 87-89, 92, 105-116, 119, 121, 122, 133, 135, 146, 149, 150, 152, 153, 156, 159*n*64, 164, 184*n*12, 185*n*16, 187, 188, 189, 192*n*51, 195, 222*n*69, 276, 324, 331, 407, 408, 410, 423, 424
Gellner, E. 10, 10*n*35, 19, 19*n*67, 216*n*43, 340*n*13, 432, 438, 456, 459
Genequand, C. 52*n*68, 184*n*12, 185*n*14, 365*n*18, 365*n*22, 365*n*24, 406*n*168, 407, 407*n*172, 422, 444, 450

Gerbier, L. 336*n*83, 450
Germann, N. 69*n*5, 157*n*60, 450
Ghalioun, B. 403*n*158, 440
Ghouirgate, M. 12*n*44, 80*n*30, 86*n*53, 95*n*86, 98*n*91, 128*n*78, 230, 232*n*107, 234*n*119, 279*n*108, 345*n*33, 346*n*42, 432, 438, 440
Gibb, H.A.R. 7*n*14, 19, 110*n*7, 216, 216*n*45, 258, 363*n*11, 380*n*62, 432
Gilli-Elewy, H. 273*n*79, 440
Gilliot, C. 47*n*45, 250, 251*n*10, 435, 445
Gimaret, D. 132*n*93, 328*n*61, 450
Ginzburg, C. 447
Gobillot, G. 185*n*15, 450
Goichon, A.-M. 112*n*17, 146*n*19, 146*n*20, 146*n*21, 146*n*22, 147*n*24, 147*n*25, 149*n*31, 155*n*52, 157*n*61, 451
Goliath 80, 392*n*118
Golvin, L. 98*n*96, 440
Goodman, L.E. 218*n*52, 432
Goody, J. 242*n*150, 350*n*54, 457
Gould, R. 58*n*86, 428
Graeber, D. 377*n*55, 457
Griffel, F. 22*n*78, 30, 45*n*36, 88*n*58, 109*n*6, 110*n*11, 113*n*21, 115*n*31, 116*n*34, 129*n*80, 132*n*90, 133*n*95, 133*n*96, 150*n*36, 159, 164*n*82, 164*n*83, 185*n*16, 187*n*28, 189*n*36, 192*n*50, 225*n*84, 276*n*88, 451
Guattari, F. 137, 137*n*111, 308*n*10, 350*n*54, 434, 457
Guelfucci, M.-R. 395*n*126, 455
Gutas, D. 44*n*33, 45*n*33, 90*n*70, 118*n*44, 147*n*23, 168*n*95, 169*n*95, 188*n*29, 225*n*84, 365, 365*n*20, 365*n*22, 449, 451
al-Ǧuwaynī 89, 89*n*65, 92, 92*n*73, 92*n*74, 148*n*30, 161, 410, 425

Hallaq, W.B. 87*n*55, 87*n*56, 88*n*59, 94*n*81, 113*n*20, 119*n*46, 119*n*47, 119*n*48, 160, 160*n*67, 160*n*70, 161, 161*n*71, 161*n*72, 234*n*117, 425, 446
Hamès, C. 10, 10*n*37, 230*n*103, 231*n*103, 298*n*171, 339*n*7, 433, 437
Ḥamīd al-Sabīʿī, S.B. 8*n*31, 433
Harb, L. 58*n*86, 61*n*98, 62*n*101, 62*n*102, 63*n*106, 428
Hardt, M. 351*n*57, 458
Hartog, F. 55*n*75, 58, 200*n*3, 447, 451
Hārūn al-Rašīd 80
Ḥasan Ibn Ṯābit 296, 296*n*163
Hasan, A. 87*n*58, 88*n*58, 446
Hassan, M. 234, 391*n*116, 451
Hawting, G.R. 390*n*112, 440
Héritier-Salama, V. 232*n*110, 440
El-Hibri, T. 439
Hippocrate 324, 332*n*72, 429
Hirschler, K. 435
Hodgson, M. 251*n*11, 440
Hopkins, N.S. 21*n*76, 433, 455
Hopley, R. 278*n*105, 433
Horky, P.S. 169, 454
Horrut, C. 9, 433
Hsien Liew, H. 388, 445
Hugonnard-Roche, H. 39*n*8, 451
Humphreys, S. 380*n*62, 440
Hussein, T. 340*n*13, 433
Husserl, E. 9, 190, 190*n*42, 190*n*43, 191, 458

Ibn Abī Zarʿ 426
Ibn al-Aṯīr 2, 66*n*111, 267, 267*n*60, 267*n*61, 268, 268*n*63, 268*n*66, 410, 426
Ibn al-Azraq 40, 46, 46*n*39, 426
Ibn Bāǧǧa (voir Avempace)
Ibn Ǧamāʿa 16*n*57, 260, 260*n*41, 328, 331*n*67, 425
Ibn al-Ḫaṭīb 40*n*13, 46*n*42, 110, 110*n*8, 120, 128, 128*n*78, 128*n*79, 129*n*81, 230, 230*n*101, 232*n*110, 426
Ibn Ḥazm 43*n*28, 43*n*30, 88*n*62, 425
Ibn Kaṯīr 255*n*24, 269, 389*n*104, 390, 390*n*111, 426, 436
Ibn Khafaja 312*n*17, 313, 428
Ibn Maryam 113*n*19, 426
Ibn al-Muaqaffaʿ 50
Ibn al-qaṭṭān al-Marākišī 97, 427
Ibn Qutayba 261, 388*n*102, 425, 427
Ibn Ruḍwān 46, 46*n*41, 46*n*43, 48, 48*n*53, 356*n*70, 426
Ibn Rušd (voir Averroès)
Ibn Sīnā (voir Avicenne)
Ibn Taġrī Birdī 47*n*48, 227, 227*n*88, 426
Ibn Taymiyya 2, 5, 7, 30, 94*n*81, 112, 112*n*18, 113*n*19, 113*n*20, 119, 119*n*46, 119*n*47, 119*n*48, 121*n*54, 122, 122*n*58, 125*n*68, 150*n*35, 195, 363, 391*n*114, 391*n*115, 391*n*116, 392, 410, 425, 430, 449, 451
Ibn al-Ṭiqṭaqā 427
Ibn Tūmart 77, 79, 80, 80*n*30, 97, 97*n*91, 98, 98*n*92, 99*n*97, 298, 344, 425

Ibn al-Wardī 276*n*91, 283, 283*n*121, 283*n*122, 283*n*123, 283*n*124, 426, 439
Ibrahim, B. 120*n*49, 150*n*36, 163*n*81, 164*n*84, 451
Idris, H.R. 77, 79, 441
al-Idrīsī 426
al-Iǧī 35, 40, 40*n*14, 41, 41*n*16, 41*n*18, 41*n*19, 41*n*20, 42, 42*n*23, 70, 71*n*11, 426
Iḫwān al-Ṣafāʾ 43*n*28, 304*n*1, 425
Irwin, R. 108*n*4, 133*n*97, 216, 216*n*44, 217, 217*n*46, 279*n*108, 295*n*155, 433
Ito, T. 87*n*53, 433

J.F.A. 431
Jabbour, J. 328*n*60, 330, 330*n*65, 330*n*66, 332*n*71, 451
Al-Jabri, M.A. 433, 445
Jacobsen Ben Hammed, N. 93*n*77, 131*n*86, 134*n*99, 311*n*14, 451
Jacquart, D. 324, 324*n*51, 441
Jamaludin, N. 268*n*64, 436
Jambet, C. 331*n*67, 406*n*166, 445
Janssens, J. 92*n*72, 163*n*79, 451, 452
Johnson, A. 315*n*27, 433
Jouanna, J. 327*n*58, 452

al-Kāfiyaǧī 35, 40, 426
Kamaruzaman, A.F. 268*n*64, 436
Kantorowicz, E. 14, 15, 409, 409*n*180, 456
Keany, H.N. 255*n*25, 390*n*109, 436
Kennedy, H. 390*n*110, 441
Khadra Jayyusi, S. 312*n*17, 312*n*18, 428
Khalidi, T. 65*n*109, 73*n*21, 85, 85*n*49, 86*n*50, 86*n*51, 93, 248*n*3, 251, 251*n*12, 255, 255*n*26, 255*n*27, 255*n*28, 256*n*29, 256*n*30, 257, 258*n*33, 264, 264*n*55, 266, 295, 338*n*6, 367*n*29, 367*n*30, 380*n*64, 381*n*68, 403, 403*n*161, 404, 436
Khan, R.Y. 47, 441
Khaneboubi, A. 441
King, D.A. 8*n*28, 206*n*21, 391*n*115, 425, 435, 452
Koetschet, P. 189*n*34, 221*n*63, 224*n*78, 323*n*46, 424, 425, 452
Korkut, Ş. 368*n*33, 433
Koselleck, R. 13*n*47, 224*n*77, 235*n*125, 257*n*32, 260, 260*n*42, 270, 270*n*71, 271*n*72, 326, 326*n*54, 356*n*71, 458
Kouhkan, R. 211*n*34, 455
Kruk, R. 323*n*49, 452

Labica, G. 108*n*4, 215, 215*n*41, 219, 219*n*57, 366*n*26, 433
Lacoste, Y. 3*n*3, 230*n*103, 232*n*111, 433
Laher, S.I. 89*n*66, 90*n*68, 446
Lameer, J. 169*n*97, 452
Lamghani, S. 87*n*56, 446
Lammer, A. 224*n*79, 448
Laoust, H. 255*n*24, 258, 258*n*33, 258*n*34, 258*n*35, 259*n*36, 259*n*37, 259*n*38, 391*n*116, 428, 436, 445
Lapidus, I.M. 11*n*39, 18*n*63, 441, 456
Larcher, P. 53*n*70, 69*n*5, 70*n*7, 433, 452
Laroui, A. 8*n*20, 69*n*3, 153, 297*n*166, 433, 436, 452
Latour, B. 24, 24*n*82, 458
Laurens, H. 237*n*136, 458
Leder, S. 70*n*10, 344*n*30, 433, 436, 437
Lelli, G. 7*n*15, 155*n*53, 181*n*2, 452
Lewis, B. 18*n*63, 315*n*27, 456
Lilti, A. 237*n*136, 242*n*150, 458
Lizzini, O. 375*n*51, 376*n*53, 445
Loraux, N. 6, 6*n*12, 61*n*96, 234, 234*n*117, 447
Lovejoy, A. 306, 184*n*11, 306*n*6, 307, 307*n*9, 449, 458
Löwith, K. 14, 14*n*52, 93*n*76, 217*n*48, 225*n*83, 252*n*15, 413, 458

Maalouf, C. 275, 438
al-Maʿarrī 13*n*45, 257, 258, 258*n*33, 258*n*34, 258*n*35, 259, 259*n*40, 428
Macé, A. 329*n*62, 452
Machiavel 8, 15, 218*n*51, 233, 259, 259*n*39, 297, 297*n*166, 347*n*44, 366, 395*n*126, 429, 455, 459
Mahdi, M. 2, 72, 73, 82, 83, 109, 122, 125-130, 146, 151*n*37, 170, 181, 234, 408
Mahir Alper, Ö. 453
Mahmassani, S. 8*n*25, 433
Maïmonide 218*n*51, 378*n*58, 425
Makdour, I. 42*n*26, 452
Maʾmūn, al- 77, 79, 273, 364
Al-Maqdisī 237*n*133, 426
al-Maqqarī 128*n*78, 426
al-Maqrīzī 47*n*48, 48*n*49, 48*n*52, 230*n*102, 286, 385*n*90, 389, 394, 394*n*122, 426, 431, 442

Markievicz, C. 42*n*23, 42*n*24, 441
Martinez-Gros, G. 4*n*6, 5*n*6, 6, 6*n*11, 11, 21*n*77, 41*n*15, 53*n*70, 130*n*85, 138*n*112, 180, 181*n*1, 237*n*134, 285*n*128, 286, 287, 287*n*136, 350*n*53, 433, 436, 441, 457
Marwan II 338*n*5
Marx, K. 8*n*28, 233*n*111, 347*n*44, 432, 435, 457, 458
al-Marzūqī, A.Y. 112*n*18, 430
al-Masʿūdī 426
al-Māwardī 334*n*78, 352, 379, 427
McGinnis, J. 163*n*80, 168*n*95, 184, 184*n*13, 185*n*14, 192, 192*n*51, 423, 452
Mégarbané, P. 229*n*100, 428
Melhaoui, M. 274*n*81, 276*n*90, 438
Ménissier, T. 329*n*63, 452
Merleau-Ponty, M. 190*n*44, 191*n*44, 458
Messaoudi, A. 434
Messling, M. 8*n*21, 217*n*49, 431
Meuleman, J.H. 131*n*87, 434
Micheau, F. 41*n*15, 268*n*66, 436
Michel, A. 7*n*19, 218*n*51, 276, 352, 449, 452, 455
Mihirig, A.A. 92*n*73, 93*n*75, 453
Miquel, A. 53*n*70, 236, 236*n*132, 285*n*126, 313, 314*n*23, 315*n*26, 434, 441
Miskawayh 254*n*20, 306*n*6, 331, 332*n*69, 425, 449
Mlih 165*n*85
Moad, E.O. 108*n*5, 131*n*87, 434
Mohd, F. 268*n*64, 436
Moin, A.A. 264*n*54, 372*n*44, 444, 458
Molino-Machetto, C. 137*n*111, 271*n*74, 350*n*54, 354*n*62, 397*n*135, 434, 456, 458
Monod, J.-C. 14*n*50, 413, 413*n*4, 456
Morgan, D.O. 48*n*52, 445
Mozzafari, M. 24*n*83, 456
Muʿāwiya 2, 81*n*33, 261, 303, 339, 380, 382, 383, 384*n*77, 386-388, 389*n*107, 390, 390*n*111, 390*n*112, 394, 395, 397, 397*n*131, 399, 399*n*141, 400, 403, 404, 409, 436, 440, 442, 443
Muhlmann, G. 14*n*50, 456
al-Murādī 49, 49*n*55, 356*n*70
Al-Mutanabbī 348*n*48, 428

Najafi, M. 69*n*5, 450
Najjar, F.M. 351*n*56, 445
Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī 122, 127, 130*n*86, 132, 191, 374*n*50
Nasr, S.H. 191, 191*n*45, 453
Nassif, N. 160, 170-172, 279, 434
Nef, A. 16*n*58, 236*n*132, 237*n*134, 237*n*135, 426, 441
Negri, A. 351*n*57, 458
Neguin Yavari 51
Nelly, A. 437
Nori, A.J. 217*n*50, 435

Ober, W.B. 278*n*101, 437
Önder, M. 218*n*50, 434
Opwis, F. 225*n*84, 407*n*173, 407*n*174, 408*n*176, 446, 449
Ormos, I. 188*n*31, 333*n*74, 453
Osborne, R. 342*n*19, 447
Osman, G. 4*n*3, 43*n*28, 434
Ould Cheikh, A.W. 10, 10*n*37, 11*n*37, 298*n*171, 339*n*7, 437, 441
Ouldali, A. 453
Owens, J. 162*n*73, 170*n*100, 453

Pellat, C. 389*n*107, 442
Pépin, J. 247*n*2, 253*n*17, 458
Peterson, E.L. 251*n*12, 389*n*107, 390*n*111, 436, 442
Pindare 326, 326*n*55, 429
Piqué, N. 270, 270*n*70, 434, 448
Pisani, E. 107*n*2, 453
Platon 59*n*87, 123, 132*n*90, 163, 224*n*79, 225, 225*n*81, 260*n*42, 328, 329, 329*n*63, 332, 332*n*71, 332*n*72, 336*n*83, 342, 342*n*18, 342*n*20, 342*n*21, 343*n*22, 343*n*23, 366*n*28, 395*n*126, 412, 412*n*3, 429, 449, 450, 452
Podes, S. 217*n*48, 447
Pogatsa, K. 4*n*5, 435
Pomian, K. 94*n*80, 200*n*2, 218, 218*n*53, 219*n*54, 253, 253*n*19, 297, 297*n*164, 434, 458
Ponchon, P. 57*n*84, 453
Powel, C.T. 59*n*90, 200, 447, 453
Pribadi, M. 3*n*3, 434
Pseudo-Aristote 427

Qarṭājannī 62, 62*n*102, 62*n*103, 63, 63*n*104, 63*n*105, 64, 66, 421, 428

Rabat, N. 98*n*91, 98*n*93, 362*n*7, 394*n*122, 425, 426, 442
al-Raḥmūnī, M. 344*n*30, 434
Rashed, M. 16*n*58, 109*n*6, 156*n*55, 204*n*17, 210*n*28, 211*n*32, 221*n*61, 221*n*62, 222, 222*n*66, 222*n*68, 222*n*70, 223*n*71, 223*n*72, 223*n*73, 223*n*74, 237*n*136, 429, 441, 453
Rāṣid al-Dīn Faḍl Allāh al-Hamadhānī 70, 71, 75, 427
Rassi, J. 276*n*94, 288, 288*n*138, 442
Rechenauer, G. 328*n*59, 447
Reynolds, D.F. 280*n*112, 357*n*72, 436, 455
Ricoeur, P. 54*n*71, 138*n*114, 227*n*87, 275, 458
Robinson, C.F. 60, 435
Rodriguez Gomez, M.D. 128*n*79, 129*n*81, 442, 443
Rosanvallon, P. 354*n*64, 458
Rosenthal, F. 40-43, 48*n*54, 55*n*76, 60, 65*n*110, 71*n*11, 74*n*24, 85*n*47, 88, 110*n*7, 116*n*36, 117*n*37, 143, 144, 149*n*31, 154, 155*n*52, 157*n*59, 174, 182, 186*n*23, 193*n*54, 205*n*18, 209*n*27, 212*n*35, 238, 240, 244, 255*n*25, 261*n*45, 309*n*12, 314, 317*n*33, 332*n*73, 337, 339*n*9, 341*n*16, 362, 373*n*46, 394, 422, 426, 427, 436, 453
el-Rouayheb, K. 42*n*23, 110*n*11, 150*n*35, 450
Rubio, L. 93*n*77, 108*n*5, 111*n*14, 124*n*63, 128*n*76, 422, 435
Rudolph 28*n*89, 157*n*60, 454
al-Rundī 229*n*100

al-Saḫāwī 35, 40, 42, 88*n*62, 427
Sahidin, A. 8*n*24, 432
Şahin, E. 46*n*39, 408*n*175, 455
Sahlins, M. 377*n*55, 457
Saïd, E.W. 4, 5, 7*n*19, 11, 11*n*38, 15, 15*n*56, 16, 16*n*59, 17, 17*n*62, 215, 245, 455, 458
Saiden, M. 206*n*21, 435
Salama, M.R. 108*n*4, 435
Saliba, G. 191, 191*n*46, 193, 453
Sariyannis, M. 29*n*91, 229*n*99, 230*n*102, 333*n*77, 445
Sassi, M.M. 332*n*72, 453
al-Šāṭibī 226*n*86, 425
Schacht, J. 47*n*47, 446
Schelling 252, 458
Schiller 313*n*21, 459
Schmidtke, S. 42*n*23, 110*n*10, 450, 454
Schnapp, A. 296, 297, 459
Schuster, G. 346*n*42, 442
Sebti, M. 147, 148, 166*n*92, 208, 364*n*12, 368*n*34, 374*n*49, 375*n*51, 376, 378*n*57, 412*n*2, 445, 450, 453
Sells, M.A. 311*n*13, 312*n*16, 428
Senac, P. 346*n*42, 439
Senellart, M. 47*n*45, 352*n*58, 355*n*67, 455
Serrano Ruano, D. 110, 454
al-Shamsy, A. 408*n*179, 446
Al-Shanfarā 311*n*13, 312*n*16
Shatzmiller, M. 40*n*13, 98*n*93, 362*n*8, 436, 442
Shihadeh, A. 111*n*13, 156, 156*n*57, 224*n*79, 448, 454
al-Siğilmāsī 53
Simon, R. 4*n*5, 435
Sofian Hidayat, M. 8*n*24, 432
Spiegel, G.M. 68*n*1, 436
Stenzel, H. 313*n*21, 459
Stetkevhych, J. 296*n*163, 428
Strathern, A. 264*n*54, 372*n*44, 444, 458
Strauss, L. 109, 125, 126, 126*n*71, 454, 459
Street, T. 120*n*49, 157, 454
Strohmaier, G. 224*n*78, 454
Stroumsa, G.G. 23, 459
Sublet, J. 53*n*70, 275, 434, 442
Szombathy, Z. 20, 21*n*74, 428

Al-Ṭabarī 82*n*37, 83*n*42, 84, 248*n*3, 250*n*9, 267*n*61, 427
Tabatabai, J. 108*n*4, 234*n*118, 435
al-Taftāzānī 157, 425
Tahir, Z. 217*n*50, 435
Talbi, M. 69*n*4, 228, 235, 245, 348*n*45, 435
Taylor, C. 14*n*51, 18, 21, 202*n*11, 450, 456
Thiele, J. 110*n*10, 128*n*76, 224*n*79, 448, 454
Thucydide 6, 56-61, 218, 225, 234, 327, 328*n*59, 429, 432, 447, 453
Tibi, B. 18*n*63, 442, 456
Tixier Du Mesnil, E. 200, 201, 442
Touati, H. 4*n*3, 5*n*7, 41*n*15, 43*n*29, 53*n*70, 73*n*20, 100, 108*n*4, 137*n*109, 305, 433-436, 442, 454
Toussi, S.K. 406*n*166, 445
Treiger, A. 152*n*40, 454

Tucker, W.F. 276*n*94, 288*n*137, 442
Ṭuġrāʾī, al- 211, 455
al-Ṭurṭūšī 45, 50, 52, 135, 136, 264-266, 267, 269, 331, 356*n*70, 427
Tyan, É. 87*n*57, 88*n*60, 379*n*61, 395*n*124, 442, 446

Ulasan, F. 218*n*50, 434
ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭāb 351, 383, 386, 397, 403
Urvoy 94, 269, 270*n*69, 443
uṣūl al-fiqh 86, 446
ʿUṯmān, Ibn ʿAffān 95, 120*n*52, 237*n*133, 383, 386, 387, 390

Valerian, D. 344, 443
Van Ess, J. 155, 454
Van Staëvel, J.-P. 344, 345*n*32, 443
Vanz, J. 231*n*106, 443
Varron 32, 343, 429
Vidal Castro, F. 129*n*81, 443
Villasante Cervello, M. 11*n*38, 443
Voguet, É. 233, 443
Volpilhac-Auger, C. 8*n*23, 459
Von Doetinchem De Rande, R.A. 188*n*29, 311*n*14, 454
Vuillemin, J. 56*n*81, 454
Vuong, H.H. 229*n*100, 230*n*101, 428

Wakelnig, E. 221*n*65, 454
Wardi, A. 111*n*13, 435
Webb, P. 345, 443
Weber, M. 191, 266*n*59, 347*n*44, 456, 457, 459
Weil, R. 55, 58*n*87, 59, 447
Weiss, B. 90*n*69, 408*n*179, 446, 447
Wolfson, H.A. 108*n*5, 121*n*56, 133*n*95, 328*n*61, 435, 454

Xénophon 343, 429

Yavari, N. 51, 61, 336*n*82, 445

Zancarini, J.-C. 358*n*77, 444, 459
al-Zayyāt, H. 395*n*124, 443
Zouggar, N. 378*n*56, 443
Zubaida, S. 18*n*63, 19*n*67, 456, 459
Zubair, H. 8*n*28, 435
Zysow, A. 87*n*55, 88*n*60, 447

Index des notions

analogie 87-92, 95, 97, 100, 123, 131, 148*n*29, 171, 185*n*14, 216, 225, 265*n*56, 269, 325, 326, 328, 330-336, 351, 411, 453
animal / animaux 311-315, 378
ʿaṣabiyya (esprit de corps, solidarité clanique) 7*n*18, 10*n*36, 19, 52, 97, 98, 137*n*111, 218, 228, 232*n*111, 326, 334*n*79, 337, 338, 340, 341, 347, 373, 377, 382-385, 387, 388, 394-395, 400, 404, 413, 414
aš'arisme 2, 88*n*58, 101, 107, 109, 110, 111, 112, 121*n*54, 128*n*76, 148*n*30, 170, 189, 192, 408, 448

bédouin 96, 187, 243, 297, 303, 314, 318, 320, 341, 344, 345, 348, 397

califat (ḫilāfa) 98, 99, 200, 201, 246*n*164, 258-260, 264, 287, 356*n*70, 379, 380, 381, 382, 383, 387, 388, 391, 393-397, 399, 400, 401, 404, 405, 406*n*166, 409, 412, 413
Califat abbasside 80, 246*n*164, 258, 389, 394, 399*n*141
Califat omeyyade 261, 383, 388, 394*n*122, 409
Califat almohade 80, 94, 97-99, 129, 138, 269
causalité / cause 12*n*42, 30, 31, 52, 56, 59, 66, 67, 71, 75, 87*n*58, 91-95, 97, 105, 107, 109, 111-113, 129, 131*n*87, 132*n*90, 132*n*92, 133*n*97, 134-136, 138, 143*n*9, 146, 149, 162, 167-169, 175, 178, 180, 181*n*2, 183, 184, 189*n*40, 190-192, 202-204, 209, 210*n*28, 220, 222, 232*n*111, 239-241, 256, 268, 275*n*87, 276, 278, 283-285, 292, 311*n*13, 315, 323*n*46, 330, 346*n*39, 353, 407, 459
citadin / citadinité 77, 96, 142*n*5, 189, 243, 318, 321, 337, 341, 345, 346, 398, 401, 402
climat 8*n*23, 96, 234*n*121, 236, 237, 256, 315, 315*n*26, 321, 323, 347, 398, 459

dawla (État) 5, 11, 13*n*49, 19, 24*n*83, 31, 49*n*58, 52, 60*n*93, 77, 95, 96, 97*n*91, 137*n*111, 173, 183, 216, 218, 219, 228, 231*n*103, 231*n*104, 235*n*124, 238, 264, 266*n*59, 286*n*129, 293*n*149, 294, 295, 303, 305, 325, 326, 329, 332-337, 344-346, 348-358, 360-362, 379, 389, 396-404, 411, 425, 427, 433, 434, 443, 456, 457
direction (riʾāsa) 99, 319, 330, 351, 357, 378, 385-387, 398

État (voir dawla)
Esprit de corps (voir ʿaṣabiyya)
expérience 7, 78, 85*n*48, 90, 113, 131*n*86, 134, 141, 144, 158, 162, 164-170, 176-178, 181, 183, 188, 192, 195, 206, 207, 216*n*45, 226, 235*n*125, 256, 263, 264, 271, 277-279, 286, 294, 328, 356*n*71, 404, 458

falsafa / falāsifa (philosophie / philosophes) 2, 3, 30-32, 43*n*29, 45, 53, 75*n*26, 108, 109, 111, 112*n*18, 114*n*23, 116, 119*n*47, 120-122, 125-128, 130, 138-140, 144, 148*n*30, 149, 151*n*37, 153, 155*n*54, 156*n*56, 175, 178, 182, 183, 185*n*15, 186*n*21, 189*n*40, 193, 195, 201, 202, 205, 210, 222*n*69, 363, 364, 368, 371, 373*n*46, 377, 378, 410-412, 417-419, 423, 430
fondements du droit (voir uṣūl al-fiqh)

ḫabar (récit historique) 35, 40-43, 66-72, 79, 82, 85*n*47, 88-93, 97*n*90, 99, 100, 110*n*8, 122-125, 130, 158, 193, 218*n*52, 226, 260, 263, 319, 335*n*81, 339, 383, 388*n*102, 390*n*111, 417-420, 425-427, 452
Habitude (ʿāda) 90, 112, 132, 141, 188, 209, 324
ḥikma / ḥukamāʾ 43, 45, 50, 52, 65, 65*n*108, 93, 110*n*11, 120, 150*n*36, 164, 167*n*93, 173, 212, 264, 364, 371, 373*n*46, 423, 424
ḫilāfa (voir califat)
histoire (tārīḫ) *passim*

médecine 43*n*30, 90*n*70, 143, 176, 188*n*31, 189*n*34, 276, 316*n*30, 322-324, 326, 327, 328*n*59, 330, 333, 336*n*83, 415, 450, 452
Mérinides (dynastie) 40, 46, 80, 95-98
miroirs des princes 2, 41, 44, 47*n*45, 49, 51, 101, 269, 356, 364, 372, 425
mulk (royauté) 14, 46, 49*n*58, 50, 97, 192, 193*n*52, 201*n*6, 228, 244, 246, 264, 293,

mulk (royauté) (*suite*) 319, 351, 353, 355*n*67, 356*n*70, 357*n*72, 358, 371, 379, 380, 382, 383, 388, 391*n*116, 395, 397*n*132, 398, 400-402, 404-406, 405*n*164, 406*n*166, 406*n*167, 406*n*169, 409, 414, 426
muṭābaqa (correspondance) 30, 68, 70, 74*n*23, 86, 116, 117, 122, 126*n*69, 145, 152, 155, 155*n*53, 156-158, 181*n*2, 206, 309, 452

politique (voir siyāsa)
prophète / prophétie 32, 114, 124, 154, 155, 215, 263, 287, 296, 340, 363, 368*n*34, 373-377, 382-388, 393, 395, 405, 411-414, 445

raʿiyya (peuple) 350-353
riʾāsa (direction) 97, 99, 319, 330, 351, 357, 378, 385, 387, 397, 398
royauté (voir mulk)

science du peuplement humain 29, 39, 43, 67, 69, 86, 126*n*69, 144, 199, 247
siyāsa (politique) 43, 44, 46*n*38, 47, 49*n*55, 51*n*64, 144*n*12, 176, 244-246, 264, 266, 267, 269, 356*n*70, 363-365, 367*n*29, 371, 395, 399, 403, 406, 412, 419, 423, 424, 426, 427, 444
sulṭān 47*n*46, 52, 282, 318, 335, 353, 360, 371, 387, 444

ṭabīʿa (nature) 134, 180, 183, 184, 187, 188, 214*n*39
temps 199-300

ʿumrān 2, 31, 39, 89, 96, 137, 173, 176, 205, 215, 227, 228, 234-241, 243-245, 276, 281, 286, 293, 318, 319, 340, 344, 360, 361, 363, 364, 366, 370, 397, 398, 401, 430
universaux 30, 90, 111, 113, 116, 117, 119, 122, 134*n*99, 136, 140, 141, 146-151, 156*n*56, 162, 175, 177, 195, 317, 366, 367, 370, 450
uṣūl al-fiqh (fondements du droit) 2, 7, 36, 40, 41*n*16, 44, 48, 65*n*108, 67, 87-92, 97, 100, 101, 112*n*18, 142, 150*n*35, 171, 193, 226, 269, 387*n*99, 411, 425

Ce livre propose de montrer qu'Ibn Khaldûn a développé une conception sécularisée de l'histoire, à partir d'une analyse située dans son contexte intellectuel. Pour ce faire, une double généalogie est menée. D'une part, celle des concepts khaldûniens eux-mêmes, replacés dans les savoirs de son temps : la *falsafa* (philosophie gréco-arabe), le *kalām* (théologie rationnelle), les *uṣūl al-fiqh* (fondements du droit), les miroirs des princes, la géographie et l'historiographie arabe. D'autre part, celle des traductions modernes, souvent guidées par des catégories européennes qui infléchissent leur réception. Dans la mesure où Ibn Khaldûn affirme fonder une science nouvelle, il a fallu dégager à la fois ce qu'il y a d'original dans sa science du peuplement humain (*ʿumrān*) et les multiples emprunts qui la nourrissent. L'analyse du processus de sécularisation à l'œuvre dans sa pensée montre un déplacement du théologico-politique vers une intelligibilité immanente de l'histoire : les faits historiques sont moins expliqués par le recours à la providence divine que par des dynamiques internes aux sociétés humaines. Cette rationalisation du savoir historique et politique met en lumière l'existence d'une pensée autonome du politique et de l'histoire dont Ibn Khaldûn est l'héritier. En somme, ce livre soutient que l'historiographie et la pensée politique en contexte islamique prémoderne recèlent des dynamiques de sécularisation qui doivent être étudiées pour elles-mêmes, hors du prisme exclusif de la modernité européenne.

This book argues that Ibn Khaldūn developed a secularized conception of history, grounded in his premodern intellectual context. It offers a double genealogy: first, of Khaldūnian concepts as embedded in the bodies of knowledge of his time (*falsafa*, *kalām*, *uṣūl al-fiqh*, mirrors for princes, geography, and Arabic historiography); second, of their modern translations, often shaped by European conceptual frameworks. Through an analysis of the science of *ʿumrān*, the book highlights both its originality and the borrowings that structure it. It shows that Ibn Khaldūn shifts the theologico-political framework toward an immanent intelligibility of history, based on the internal dynamics of human societies. This analysis reveals the existence, in the premodern Islamic context, of autonomous forms of political and historical thought carrying secularizing dynamics.

ISLAMIC THOUGHT AND HISTORY | 04

الفكر والتاريخ الإسلامي

Cédric Molino-Machetto est agrégé et docteur en philosophie ; il enseigne en lycée et à l'université Toulouse Jean-Jaurès. Spécialiste de philosophie arabe et d'histoire de la pensée politique en contexte islamique prémoderne, il a publié plusieurs articles dans ce domaine.

Cédric Molino-Machetto, PhD (2025), is an *agrégé* of philosophy (French national teaching qualification) and teaches philosophy in secondary education and at the University of Toulouse Jean-Jaurès. He has published several articles on Ibn Khaldūn and Islamic philosophy.

BRILL.COM/ITH
ISSN 3050-6018
ISBN 978-90-04-75630-4